UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA

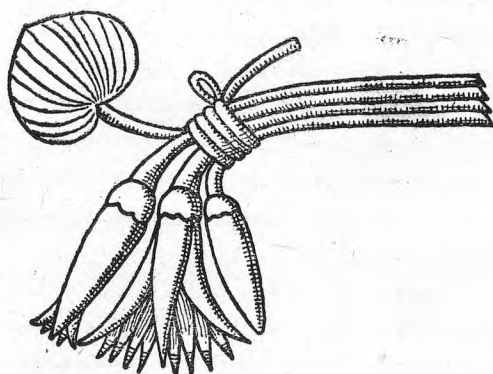
STUDI IN MEMORIA

DI

IPPOLITO ROSELLINI

NEL PRIMO CENTENARIO DELLA MORTE

(4 GIUGNO 1843 - 4 GIUGNO 1943)

Vol. II

PISA
INDUSTRIE GRAFICHE V. LISCHI & FIGLI
1955

N.

INDUSTRIE GRAFICHE V. LISCHI E FIGLI — PISA — 1955

PREFAZIONE

Meglio tardi che mai! Soltanto ricorrendo alla saggezza dell'antico proverbio si può giustificare il ritardo col quale viene pubblicato questo secondo volume di Studi in onore di IPPOLITO ROSELLINI, *ad alcuni anni di distanza dal primo. Le cause del ritardo non vanno attribuite né a chi prese, a suo tempo, l'iniziativa delle onoranze, né alla scarsa diligenza di chi ebbe l'incarico di attuarla, né, molto meno, agli illustri studiosi, i quali, pressoché tutti, sono stati solleciti nell'inviare il loro volentieri promesso contributo scientifico, o, nei limiti consentiti dalle circostanze di tempo e di luogo, le bozze corrette.*

Le cause, molto complesse, sono tutte d'ordine materiale o pratico, e quasi tutte da considerare come un effetto dell'ultima deprecata guerra. La tipografia, che ha veduto distrutto tutto il suo materiale di segni geroglifici e di lettere con segni speciali per la trascrizione di testi in una od altra lingua orientale, ha tentato di concludere varie combinazioni con le pochissime consorelle italiane che ne sono più o meno parzialmente e modernamente fornite, ma sempre invano per l'impossibilità di pratica attuazione. D'altra parte, vana in Italia è stata la ricerca, e assai lungo e difficile è stato, all'estero, l'acquisto delle matrici pei caratteri e segni mancanti; né vanno taciuti: la dispersione degli autori in varie parti del mondo, le modificazioni od aggiunte che il ritardo ha indotto gli autori stessi a introdurre nei loro manoscritti o sulle bozze, le incertezze e i disguidi dovuti ai complicati servizi postali.

Spesso l'attivissimo, diligentissimo amico GIUSEPPE BOTTI, *che ha seguito punto per punto, con la riconosciuta competenza e con amore, la composizione e la revisione del volume, spesso* GIUSEPPE BOTTI *e il sottoscritto hanno temuto di non riuscire ad attuare l'impresa. Tuttavia non ci siamo mai scoraggiati fino al punto di disperare, e abbiamo continuato a corrispondere coi comprensivi colleghi ed amici collaboratori, invitandoli a pazientare, talora ad inviare un nuovo loro saggio, quando il primo ci avevano chiesto ed ottenuto il permesso di pubblicare altrove; abbiamo continuato a pungolare editore e tipografo.*

Purtroppo, alcuni collaboratori (O. KOEFED PETERSEN, E. IVERSEN) *hanno ritirato, per pubblicarlo tempestivamente altrove o per altre ragioni, lo studio che ci avevano inviato.*

Al ritiro, date le circostanze, non abbiamo potuto non consentire. Non tutti sono poi stati in grado di mantenere la promessa di farci pervenire in tempo utile un nuovo contributo. Perciò nell'indice mancano i nomi del rev. J. SIMON *e di* G. ROEDER. *Del* ROEDER *era stato composto e corretto, sulle seconde bozze, un voluminoso e documentatissimo studio,* Denkmäler von Amenophis IV..

H. GRAPOW *non ha potuto mantenere la generica promessa di collaborare, né* ENRICO SCHAEFER *farci pervenire l'annunciato saggio*: Aus der aegyptischen Landschaft, *né* ALFREDO HERMANN *il suo* Lybien als Kraftsfeld im Wander der Geschichte.

Ad UGO MONNERET DE VILLARD *la morte ha impedito di ultimare lo studio sui documenti dell'età meroitica da lui rintracciati nei manoscritti e disegni inediti da* IPPOLITO ROSELLINI *lasciati in legato alla Biblioteca Universitaria di Pisa.*

Di ENRICO DITTMANN, *di cui pubblichiamo l'interessante studio,* Die Bedeutungsgeschichte des aegyptischen Klappstuhls, *non siamo riusciti ad ottenere più alcuna notizia dopo la fine della guerra; disperso, o forse quindi più probabilmente, morto. Dopo che le mie insistenti ricerche e sollecitazioni avevano finalmente fatto scoprire le lettere scritte dal* ROSELLINI *a* RICCARDO LEPSIUS *(quelle del* LEPSIUS *al* ROSELLINI *sono note da tempo e custodite, in parte ancora inedite, nella Biblioteca Universitaria di Pisa), il* DITTMANN *avrebbe dovuto studiare e pubblicare, in collaborazione con* SERGIO DONADONI, *la notevole corrispondenza scambiata fra i due più immediati fedeli ardenti discepoli e continuatori del Decifratore, ma è da temere che le lettere custodite nell'archivio della famiglia* LEPSIUS *non siano più reperibili. Difatti ogni mio tentativo di prendere contatto con* RICCARDO LEPSIUS, *l'omonimo pronipote del grande egittologo, e già capo di una importantissima industria chimica, è stato vano. Recentemente mi è stato riferito che egli è sopravvissuto alla guerra e vive in Scandinavia.*

All'ultimo momento, abbiamo dovuto lasciar fuori l'articolo Papyrus Vatican Copte I, *già impaginato, e che attendeva il* si stampi, *del rev. prof.* A. van LANTSCHOOT, *vice bibliotecario della Vaticana, perché la scoperta di nuovi documenti dei quali tardano a giungere le notizie, chieste da tempo a Berlino, esigono aggiunte e forse qualche rielaborazione.*

Con profonda emozione dobbiamo ricordare MICHELANGELO GUIDI, *il dottissimo arabista degno della fama paterna, il dinamico schietto fedele amico, spentosi sul fiore della maturità, poco dopo di aver licenziato per la stampa il suo acuto e vivace studio*: Testi in dialetto cairino, *che qui vede la luce.*

Altrettanto commosso è il saluto che grati mandiamo alla memoria di HERMANN RANKE *e di* GIORGIO STEINDORFF, *vecchie conoscenze fin dai tempi del mio trentennale soggiorno in Egitto. Il* RANKE *trovavasi ad insegnare come ospite in America, quando fu distribuita la prima circolare di invito, e perciò ne ebbe casuale notizia al suo ritorno in Europa; ma subito mi scrisse, manifestando il suo vivissimo desiderio di contribuire ad onorare la memoria di* IPPOLITO ROSELLINI, *di cui apprezzava moltissimo le benemerenze scientifiche.*

Al venerando GIORGIO STEINDORFF *l'invito giunse nel volontario esilio in California, di dove mi inviò, il più sollecitamente possibile, la sua cordiale adesione con una nobilissima lettera, che mi riservo di pubblicare in altra occasione.*

Questi compianti amici non hanno vissuto tanto da vedere stampati i loro saggi; ma la tenacia con la quale abbiamo perseguito la pubblicazione del volume, vuole anche significare un devoto omaggio di stima e d'ammirazione alla loro memoria. Reputiamo un dovere deplorare infine la perdita di alcuni amici e colleghi che collaborarono al primo volume:

FRANCIS BALODIS, *già allievo del* von BISSING *a Monaco, quindi professore a Mosca, a Saratov, a Riga, morto a Stoccolma; l'illustre etiopista* CARLO CONTI ROSSINI *mancato a Roma, l'insigne giurista storico del diritto romano e papirologo* LEOPOLD WENGER, *in Carinzia; il profondo e geniale storico e papirologo* PIERRE JOUGUET, *a Parigi.*

Con PIERRE JOUGUET *ho avuto un attivo scambio di corrispondenza durante un'amicizia inalterata d'oltre mezzo secolo. Di lui ha, recentemente, raccolto la bibliografia scientifica il fedele allievo* OCTAVE GUÉRAUD. *Forse potrò aggiungere qualche pennellata all'eccellente ritratto che di* PIERRE JOUGUET *hanno tracciato* M. HOMBERT *e* CLAIRE PRÉAUX, *se non saprò resistere al desiderio di ricordare altrove, meno brevemente, l'indimenticabile amico e la sua complessa ma pur chiara luminosa animatrice figura di studioso e di cittadino, di organizzatore del lavoro scientifico, di costante assertore della Latinità.*

E il nostro pensiero riverente e grato si rivolge ancora alla memoria di G. MARRO, P. E. NEWBERRY, M. NORSA, A. SAMMARCO, A. SCHARFF, *apprezzati collaboratori del primo volume, anch'essi, purtroppo, a breve distanza l'uno dall'altro, ora scomparsi.*

Pisa, 10 Aprile 1955.

A. EV. BRECCIA

SERGIO BOSTICCO

Un frammento di statuetta saitica dell'Antiquarium comunale di Roma

1. — *Ippolito Rosellini*

Il monumentino di cui ci si occupa, rimasto sinora inedito, ma che per alcuni aspetti merita una nota illustrativa, si conserva nell'*Antiquarium* del Comune di Roma (inv. n. 2411). Venne alla luce insieme con altri ritrovamenti sporadici durante lavori di sterro (1935) nell'area di Bocca della Verità, ove sorge l'attuale palazzo degli Uffici del Comune. Dal punto di vista topografico la zona era quella del *Portus Tiberinus*, come ebbe a dimostrare A. M. Colini [1]).

La statuetta, rilevata in un sol blocco di basalto verde cupo (l'alt. attuale è di cm. 21, ma in origine doveva essere poco meno del doppio), rappresenta, poggiante su uno zoccolo parallelepipedo (attualmente cm. 21 × 13 × 6), un personaggio inginocchiato e seduto sui talloni. Attraverso vicende a noi ignote il monumento ha subito gravi lesioni, per cui risultano mancanti il busto della figura e la parte posteriore del basamento : sulla superficie poi si notano qua e là varie scheggiature. Gli avambracci sono poggiati sulle cosce con le mani aperte e le palme volte in basso, mentre la vita è cinta da un'ampia *šndyt* reale pieghettata : dalla cintura scendeva sul davanti un pendaglio di cui rimane una parte in rilievo, scheggiata. A tergo il consueto pilastrino di sostegno a forma di obelisco. I rilievi anatomici delle mani sono appena abbozzati, mentre risulta maggiormente curata la modellatura dei polpacci, dei calcagni, nonché delle dita dei piedi divaricate nello sforzo di sostenere il peso del corpo (v. Tavv. I e II).

Lo schema richiama la tipologia degli « inginocchiati », comune a molti naofori : però la variante con le mani aperte poggiate sulle cosce in atteggiamento di preghiera è rara. La Bosse registra di questo tipo un solo esemplare dell'Antico Regno e cinque — di cui uno frammentario — fra la XXVI e la XXX Dinastia [2]) : a questi ultimi si può ascrivere anche il frammento dell'*Antiquarium*. L'esemplare più notevole dal lato dell'ese-

---

[1]) *Portus Tiberinus*, in *Bull. del Museo dell'Impero Romano* XI (1940), p. 77. (Resoconto di una conferenza tenuta il 18 marzo 1940).

[2]) K. Bosse, *Die menschliche Figur* (*Aegypt. Forschungen* I), nn. 72-76.

cuzione tecnica è quello raffigurante il dignitario *Nḫt-Ḥr-ḥb* (XXVI Din.), conservato al Louvre [1]) ; però il nostro mostra maggiori affinità per le dimensioni, la qualità della pietra usata e la trattazione del panneggio, con le statuette di *Ḥr-wḏ3* già al Cairo [2]) ed ora alla Walters Art Gallery Di Baltimora [3]), e di *I'ḥ-ms* al Cairo [4]), entrambe attribuibili alla XXVI Dinastia [5]). Naturalmente queste affinità non possono essere decisive per l'attribuzione allo stesso periodo del frammento : sono tuttavia un elemento di probabilità. Da notare poi che tutti gli esemplari in questo atteggiamento, tranne quello dell'Antico Regno, indossano la *šndyt* pieghettata [6]), propria dei Sovrani [7]) : nel nostro esemplare le pieghe si presentano leggermente più distanziate e profonde che non nella normalità dei casi. La mancanza della parte superiore ci impedisce di riscontrare eventuali analogie per quanto riguarda il capo, con i tipi sopra accennati.

Data la frammentarietà del monumento anche le relative iscrizioni dello zoccolo e del pilastrino hanno subito numerose soluzioni di continuità, cosicché oltre la metà del testo è andata perduta : tuttavia le parti restanti ci permettono di determinare il titolare e la provenienza. La leggenda del plinto in caratteri geroglifici ad incavo corre su due strisce orizzontali parallele delimitate da tre righe incise. Il testo ha inizio con la striscia in alto sulla faccia anteriore del plinto, compiendo il giro delle rimanenti tre facce da destra a sinistra ; la striscia in basso segue lo stesso andamento. Nel dare la versione del testo denominiamo A l'iscrizione della striscia superiore e B l'iscrizione di quella inferiore, numerando le singole facce progressivamente. La leggenda del pilastrino posteriore è disposta su due strisce verticali parallele delimitate da tre righe incise : indichiamo con C il testo della striscia di destra e con D il testo di quella di sinistra ; infine con E i frammenti dell'iscrizione incisa sul piano del plinto su cui poggia il personaggio.

Ne deriva il testo disposto nel seguente modo :

A¹ [*Il dev*]*oto* [8]) *servo di Horus, il profeta dei simulacri di Horus, il*

[1]) C. Boreux, *Guide-catalogue du Louvre* I, p. 57 e pl. V; G. Posener, *La date de la Statue A94 du Louvre* nella *Revue d'Égyptologie* VI (1951), pp. 234-35.

[2]) L. Borchardt, *Statuen und Statuetten, CGC* III, n. 669.

[3]) G. Steindorff, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1946, n. 154.

[4]) L. Borchardt, *o. c.* III, n. 895.

[5]) Cfr. K. Bosse, *o. c.* nn. 72 e 74.

[6]) *Ibid.*, Tf. XIII, *Schurztrachten der 22.-25. Dynastie*, n. 5.

[7]) Il *Königsschurz* della Bosse e del Borchardt.

[8]) Nonostante la scheggiatura mi pare evidente debbàsi integrare *im3ḫy*.

profeta di Horus imy-Šnwt, | ² *il regio amministratore dell' Alto Egitto Ḥr-nś* ... | ³ ..... | ⁴ ... *fedele verso di lui* [1]), *per amare* [2]) *il suo K3, per far sì che sia innalzato* [3]) ...

B¹ *Il mio volto* [*ti* [4])] *ha trovato mentre ho rivolto supplica a te* [5]), *Signore* [6]) *della terra di* [*Ḫnt-Mnw ?* [7])] | ² [*quale* [8])] *assistente al trono nel tempio di Min* [9]) ; *non* [10])... | ³ ..... | ⁴ ... [11]) *seguaci* (?) [12]) *un bel sepolcro...*

C ... *grande, la sontuosità nel tempio* [*ho*] *fatto ampliare* ...

D ... [*ho approv*]*vigionato* [13]) *i suoi altari,* [*ho*] *tutelato i suoi beni, protetto il* [*suo*] *personale* ...

E ... *Min* (?) ... [*ser*]*vo di Horus* (?) [14]) ... *figlio di Mn-Ḥp* ... *il tempio di Min* [15])...

Dall'esame delle iscrizioni emergono i seguenti elementi : 1) nome del titolare della statuetta ; 2) cariche ricoperte ; 3) provenienza della sta-

[1]) Letteralmente : « sull'acqua sua » ; cfr. *Wb.* II, 52, 17.

[2]) La desinenza dell'infinito (*-t*) è appena visibile.

[3]) Per l'espressione, cfr. *Wb.* III, 17, B.

[4]) Si nota l'anticipazione del soggetto (*ḥr·i*) e la mancanza dell'oggetto di *gm·n·f* che ho supplito con il pronome personale di seconda persona basandomi su *ḫr·k*, che segue. Il « volto » del titolare della statuetta ha « trovato » il suo « Signore », cioè il suo dio, e rivolge perciò confidenzialmente la preghiera. L'espressione è comunque inusitata. Come si è ricordato, l'atteggiamento del personaggio è appunto quello di chi prega.

[5]) La costruzione di *nḥi* con *ḫr* è attestata su monumenti tardi : *Belegstellen* II, 289, 4.

[6]) L'uso della forma femminile *nbt* in luogo di quella maschile è comune nei bassi tempi, cfr. *Wb.* II, 234.

[7]) La lettura e relativa restituzione sono molto incerte. Integro con *Ḫnt-Mnw* che è la denominazione sacra della città di Akhmîm : cfr. H. Gauthier, *Dict. des noms géographiques* IV, p. 177 ; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text II, pp. 40*-41*.

[8]) Il testo è interrotto da una lieve scheggiatura : lo spazio ed il senso credo esigano la preposizione *m* nel senso di equivalenza.

[9]) Lo scambio frequente tra i due segni (A. H. Gardiner, *Grammar* ², Sign-list, O 34 e R 22) avviene talora anche nella grafia del nome di Min : cfr. p. es. L. Borchardt, *o. c.* IV, n. 680 ; Berlino 21595.

[10]) Inizio di una formula deprecativa.

[11]) Precede il gruppo *mr*, poi una lacuna.

[12]) Mi pare debba leggersi *šnyt* = forse *šnwt* nel senso di « seguaci » (di un dio), manca però il determinativo di persona e non è chiaro come si leghi col seguente *ḳrst nfrt*.

[13]) Il verbo da restituire in parte è con tutta probabilità *ḏf3* : cfr. *Wb.* V, 571, 9 e 10. Costante poi in questa parte dell'iscrizione la mancanza del pronome suffisso di prima persona, neppure espresso con il trattino.

[14]) Molto incerta la lettura.

[15]) Si legge inoltre : *iw šnnw* (= statua) (?).

tuetta stessa. Il nome *Ḥr-nś* ricorre in A[2] ma doveva anche certamente leggersi in E. Tanto questo nome quanto quello del padre *Mn-Ḥp* (E) sono attestati in età saitica e tolemaica [1]). La carica politica ricoperta da *Ḥr-nś* fu quella di funzionario regio addetto all' amministrazione dell'Alto Egitto : *ḫrp-nsw n t3 šmꜥw* (A[2]). Le cariche religiose ci attestano come egli sia stato particolarmente addetto al culto di Min ad Akhmîm (Panopolis) [2]). Infatti il « tempio di Min » (*pr-Mnw*) è menzionato in due punti (B[2] ed E) ; inoltre i titoli di « servo di Horus » (*ḥm-Ḥr*) e di « profeta di Horus » [3]) (*ḥm-nṯr-Ḥr*) (A[1]) appaiono comunemente tra i titoli degli addetti al culto di Min a Panopolis [4]), nel qual caso Horus non è che una ipostasi di Min [5]). La carica di « assistente al trono nel tempio di Min » (*b3k st m pr-Mnw*) che ricorre in B[2] non è attestata altrove [6]) : appartiene certamente alle mansioni riservate ai gradi inferiori della gerarchia sacerdotale.

Notevole la menzione dell'*Ḥr imy-Šnwt* [7]). Nelle liste di Medînet Habu dopo Akhmîm è registrato appunto l' « Horus che risiede in *Šnwt* » il cui centro di culto doveva trovarsi probabilmente presso l'attuale Dêr el-Abyaḍ (« Il Monastero Bianco) », sulla riva sinistra presso Sôhâg. Tra i ruderi nell'area di detto monastero H. KEES trovò *in situ* alcuni frammenti di un *naos* dedicato dal re Akhôris (XXIX Din.) recante appunto la menzione dell'Horus *imy-Šnwt* [8]).

Sulla provenienza della statuetta dalla zona di Akhmîm non può sussistere dubbio : con grande probabilità, dato l'accenno di E, si può argomentare che fosse stata posta nel tempio panopolitano di Min.

---

[1]) Il RANKE, *Personennamen* I, registra le forme invertite *Nś-Ḥr* (178/7) e *Ḥp-mn* (237/13). Su una tavola di offerta di età tolemaica da Akhmîm (A. BEY KAMAL, *Tables d'offr.*, *CGC*, n. 23162) è ricordato un *Ḥp-mn* soprannominato *Nś-Ḥr*.

[2]) Quest'ultimo elemento ci orienta anche sul luogo di provenienza. La residenza invece del « regio amministratore dell'Alto Egitto » è da localizzarsi con probabilità a This-Abydos, cfr. H. DE MEULENAERE, *CdE* XXIX (1954), p. 231.

[3]) Nel nostro caso con la variante che specifica la carica : « profeta dei simulacri di Horus ».

[4]) H. GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min* (*Rech. d'Arch. de Phil. et d'Hist.* III), p. 71.

[5]) *Ibid.*, p. 72.

[6]) Il GAUTHIER (*ibid.*, p. 105) riporta soltanto il titolo generico di *b3k Mnw*.

[7]) R. LANZONE, *Diz. di mitologia egizia* I, p. 572 ; H. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 1210. La menzione di questo Horus si trova già attestata in un titolo dell' Antico Regno (cfr. H. JUNKER, *Giza* XI, Leipzig, 1953, p. 85, n. 8).

[8]) H. KEES, *Kulttopographische und mytologische Beiträge*, in *ZÄS* LXIV (1929), p. 108. Per l'identificazione della località si veda inoltre A. H. GARDINER, *Anc. Egypt. Onom.*, Text II, pp. 45*-46* ; Plate XXV.

Conformemente alla prassi comune *Ḥr-nś* enumera le sue benemerenze nei riguardi del tempio e del culto (C e D), al fine di propiziarsi maggiormente la divinità. Dall'esame dei titoli delle cariche ricoperte risulta che nell'ambito dell'ordine gerarchico sacerdotale egli non raggiunse posizioni di primo piano. A questo proposito si può rilevare il fatto che ha preferito farsi raffigurare in abito civile.

Dal lato paleografico l'esecuzione dei segni è assai mediocre : si nota tuttavia una compostezza di disposizione che, unita alla mancanza di grafie prettamente « tolemaiche » e alle analogie tipologiche riscontrate sopra, può, se non confermare, rendere più probabile l'attribuzione al primo periodo saitico.

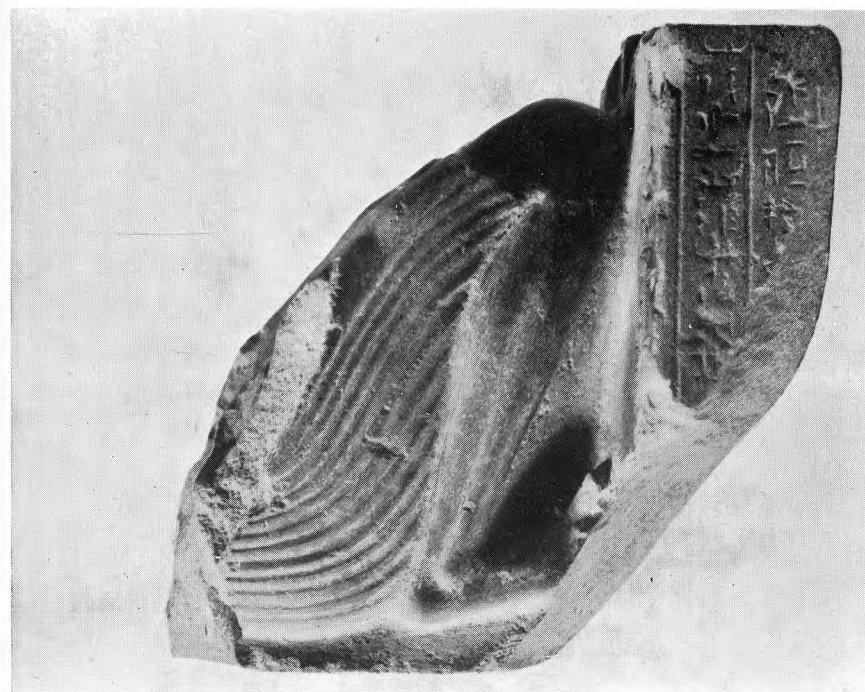
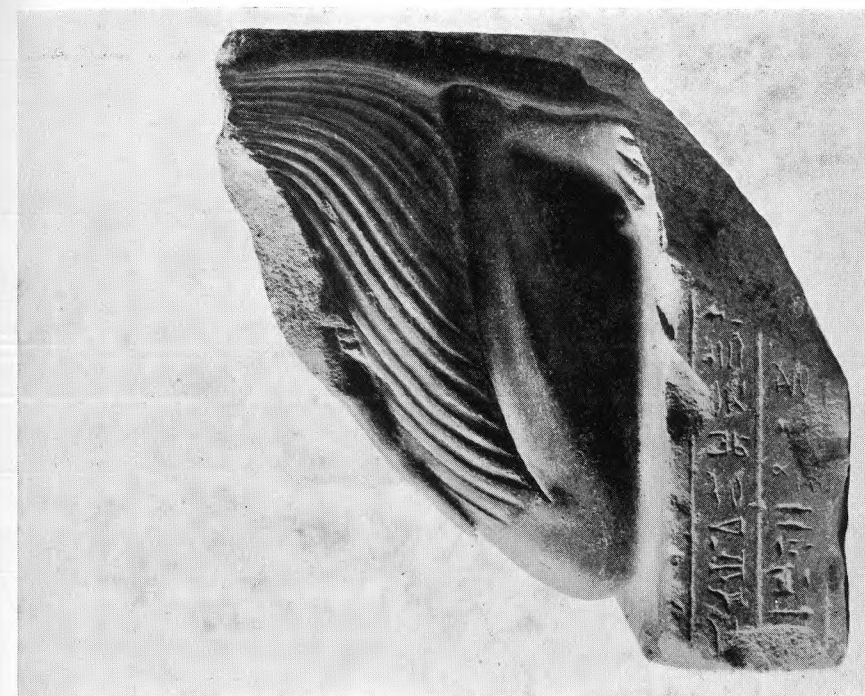
In età romana queste statuette importate dall' Egitto servivano come ornamento esotico di sacelli o santuari isiaci. Il nostro frammento comunque fu trovato isolato.

Non sarà inutile infine rilevare che la statuetta di *Ḥr-nś* è uno dei pochi monumenti egiziani trasferiti a Roma nell'antichità che abbiano come provenienza l'Alto Egitto.

A[1] e B[1]

C e D

E

La statuetta saitica dell'Antiquarium comunale di Roma

A² e B² La statuetta saitica dell'Antiquarium comunale di Roma A⁴ e B⁴

GIUSEPPE BOTTI

Biglietti per l'oracolo di Soknebtynis in caratteri demotici

Il ricorso all'oracolo di una divinità risale in Egitto all'epoca faraonica. È infatti ben noto l'intervento dell'oracolo di Amone per giustificare l'elezione al trono del Sovrano Thutmosis III, del generale Haremhab, e per legittimare il diritto a regnare da parte della regina Hatshepsowe ; ma, in questi casi, come anche in quelli riguardanti le vicende della vita dei privati, nelle quali il dio interveniva con risposta per via orale, non si può a rigore di termini, parlare di una vera e propria tecnica degli oracoli.

Questa ci è invece fatta conoscere sinora nella sua forma costitutiva, nella maniera cioè di presentare le questioni a un dio e nel modo di ottenere la risposta, da un discreto numero di testi pubblicati dal BLACKMAN, *Oracles in ancient Egypt*, nel *JEA* XI (1925), pp. 249-55 ; XII (1926) pp. 176-185 ; e dagli ostraca ieratici del Museo del Cairo, comprendenti testi assai brevi e oscuri, illustrati da J. ČERNÝ, *Questions adressées aux oracles*, in BIFAO XXXV (1934), pp. 41-58, pls. I-IV, e *Nouvelle série de questions adressées aux oracles*, *ibid.* XLI (1942), pp. 13-24, pls. I-III [1]).

Per l'Egitto greco-romano, numerosi documenti e in special modo una quantità di testi greci su papiro di varia epoca (1° sec. av. - 6° d. Cristo), editi dallo SCHUBART, *Orakelfragen* (ZÄS LXVII (1931), pp. 110-115), stanno ad attestarci la parte molto importante che ebbero gli oracoli nella vita religiosa svoltasi intorno ai templi più rinomati di tale età (cfr. W. OTTO, *Priester und Tempel* I, p. 397). Anzi, la tecnica della loro composizione, risultante quasi sempre di tre parti distinte : invocazione alla divinità ; esposizione della questione ; richiesta della risposta, ha sin qui servito come termine di paragone per mettere in evidenza la diversità di impostazione di fronte agli oracoli dell'epoca faraonica, più di rado, nei loro confronti, attestatici per iscritto [2]).

Nell'ambito della letteratura demotica sino a qualche tempo fa, cioè sino alla pubblicazione dei testi Carlsberg, posseduti dall' Istituto di egittologia dell'Università di Copenhagen [3]), non conoscevamo esemplari del genere (dell'unico esistente, che il confronto coi nuovi testi consente

ora di considerare alla stessa stregua, si dirà più innanzi); poiché le lettere di privati rivolte agli dei, che ci sono pervenute [4], per la diversità di impostazione e di contenuto oltre che per il formato diverso del papiro, elemento non da trascurarsi, non possono rientrare nella categoria dei testi greci indicati. Con la pubblicazione dei papiri Carlsberg, anche il demotico possiede ora dei testi preziosi, che sicuramente si possono inserire nella categoria degli oracoli. Si tratta di sei foglietti di papiro di piccole dimensioni (l'altezza non è mai superiore a 6 cm., la larghezza a cm. 5,8) provenienti dagli archivi del tempio di Suchos a Tebtynis, scritti da mani diverse, ma da scribi d'ufficio, e che, per i caratteri paleografici si possono far risalire al secondo periodo tolemaico. Somigliantissimi ai testi greci, quanto al contenuto, la maggior parte di essi, i nn. 15-18, pongono all'oracolo la questione della ricerca dell'autore di un determinato furto, e il n. 19 (il n. 20 è incompleto) presenta un caso di frode.

A tali esemplari si sono ora venuti ad aggiungere altri nove: otto (Papiri nn. 8700-8707) pure provenienti da Tebtynis, dove sono stati rinvenuti all'estremità sud del Kôm, poco distante dal tempio di Suchos, dal prof. E. Breccia, nella sua campagna di scavo del 1928, e che la Sezione egiziana del Museo archeologico di Firenze ha avuto da qualche anno in dono dall'Istituto di Papirologia «G. Vitelli» della Università; e il nono acquistato a Tebtynis dal prof. C. Anti, durante i suoi scavi del 1931.

Si tratta ancora di foglietti di papiro di piccole dimensioni (altezza massima cm. 7-5; larghezza cm. 6-3) scritti da mani diverse (solo i nn. 8700-8701 sono della medesima), ma da scribi d'ufficio; per i caratteri paleografici da ascriversi pure al secondo periodo tolemaico, e identici ai testi Carlsberg per la struttura generale [5] della loro composizione.

Ad eccezione dei nn. 8706-8707 che recano la scrittura sul *verso*, gli altri sono scritti sul *recto*. Quanto al contenuto, i nn. 8700-8703, i più interessanti, riguardano quesiti matrimoniali; i nn. 8705-8707 e il Papiro Anti si riferiscono, come i testi Carlsberg, a questioni di furto; mentre il richiedente anonimo del n. 8704 vuol sapere dal dio se la sua coscienza può sentirsi immune da rimproveri. Si avvantaggiano sui testi Carlsberg per essere in numero maggiore e tutti completi nei loro elementi costitutivi, come lo dimostra lo studio particolareggiato di ciascuno di essi, il cui originale è riprodotto alla grandezza naturale.

Papiro Firenze 8700 = testo A
(Tav. III, n. 1)

Misura cm. 7,5 in altezza; cm. 4,5-4 in larghezza. Presenta una rottura nel centro e un'altra più larga dopo il termine dell'ultima linea. La scrittura, solo sul *recto*, è minuta ma molto accurata (mano *a*); l'inchiostro è nero intenso, la fibra consistente.

Trascrizione (*ll.* 1-8)	Traduzione (ll. 1-8)
1) *pꜣj=j nb* [6] *‘ꜣ* [7] *Sbk-nb-Tꜣ-tn* [8] *pꜣ ntr ‘ꜣ* [9]	1) O mio signore grande, Soknebtynis [17], dio grande!
2) *pꜣj=k bk* [10] *Stꜣ-tj=w-tꜣ-wd* [11]	2) Il tuo servo Stotoetis,
3) *sꜣ Ỉj-m-ḥtp pꜣ ntj ḏd* [12] *iw=f ẖpr* [13]	3) figlio di Imuthes, è colui che parla: «Se è
4) *r pꜣj=j ‘š-sḥn nfr ḥms*	4) il mio bene [18] che io sia sposato [19]
5) *ỉrm Ta-nwꜣ·t* (?) [14]	5) con Tanue (?),
6) *ta Ḥp r* [15] *tꜣj=j ḥm·t*	6) figlia di Apis, che mia moglie
7) *tꜣj mj in=w* [16] *n=j pꜣj bk*	7) è, concedi sia portata per me questa petizione [20],
8) *r bnr (n) sẖ*	8) fuori, per iscritto!» [21].

Papiro Firenze 8701 = testo B
(Tav. III, n. 2)

Misura cm. 4,2-4,7 in altezza; cm. 6-6,2 in larghezza. La parte inferiore è purtroppo molto danneggiata da parecchie lacerazioni che hanno causato la perdita quasi totale del testo della linea quarta e di parte della quinta. La scrittura, solo *recto*, come nel papiro precedente, è minuta, accurata; l'inchiostro nero intenso, la fibra pure consistente.

Trascrizione (*ll.* 1-5)	Traduzione (ll. 1-5)
1) *pꜣj=j nb ‘ꜣ Sbk-nb-Tꜣ-tn* [8] *pꜣ ntr ‘ꜣ pꜣj=k bk*	1) O mio signore grande, Soknebtynis, dio grande! Il tuo servo
2) *Pa-sj sꜣ Pꜣj-dj=w* [22] *pꜣ ntj ḏd iw-=f ẖpr*	2) Pasis, figlio di Peidiu, è colui che parla: «Se è
3) *r pꜣj =j ‘š-sḥn nfr ḥms ỉrm s-ḥm·t Tꜣ-šr·t-(n)-Sbk* [23]	3) il mio bene di sposarmi con la donna Sensuchos,
4) *tꜣ ‘ꜣ·t [ta]....... pꜣ ḥj(?)* [24]...	4) la maggiore, [figlia di] ...., l'agrimensore (?)......,
5) *ỉrm=s mj in=w n=j pꜣj bk r [bnr]* [25]	5) insieme con essa, concedi sia portata [fuori] per me questa petizione!».

Papiro Firenze 8702 = testo C
(Tav. III, n. 3)

Misura cm. 6,5 in altezza ; cm. 6-6,3 in larghezza. Presenta due lacerazioni, una verso la fine della linea terza e quarta, l'altra dopo la quinta. I caratteri della scrittura, solo *recto*, accurata anche qui (mano *b*) sono più grandi di quelli dei papiri precedenti, la fibra invece è molto sottile.

Trascrizione (ll. 1-5)	Traduzione (ll. 1-5)
1) *p3j=j nb '3 i* [26]) *Sbk-nb-Tn* [27])	1) O mio signore grande, oh Soknebtynis !
2) *iw=f ẖpr r p3j=j sḥn* [28]) *nfr ḥms*	2) Se è il mio bene [28]) di sposarmi
3) *irm s-ḥm·t Ta-nt-.?.* [29])	3) con la donna Ta-.?.,
4) *ta Ḥr-p3-šr-(n)-Ỉs mj* [*in*] [30]) *=w n=j*	4) figlia di Harpsenesis, concedi [sia portata] per me,
5) *Sbk-nb-Tn p3* [*bk r bnr*] [31])	5) o Soknebtynis, la [petizione, fuori !]

Papiro Firenze 8703 = testo D
(Tav. III, n. 4)

Misura cm. 4 in altezza ; cm. 5-5-6 in larghezza. Manca della parte anteriore comprendente il principio di tutte le tre linee. La scrittura, solo *recto*, a caratteri minuti (mano *c*) è sbiadita in alcuni punti delle prime due linee e alla fine della terza ; la fibra è spessa, quasi legnosa.

Trascrizione (ll. 1-3)	Traduzione (ll. 1-3)
1) [*p3j=j nb '3 Sbk-nb-*] [32]) *Tn p3 ntr '3 ink* [33]) *p3j=k bk*	1) O mio signore grande, Sokneb]tynis, dio grande ! Io, il tuo servo
2) NN. *s3* NN. *p3 ntj ḏd iw=f ẖpr r*] *T3-šr·t(n)-Wsir* [34]) *ta .?.* [35]) *tm ḥms* [36])	2) [NN., figlio di NN., sono colui che parla : « Se è per avvenire che] Senosiris, figlia di .?., non si sposi
3) [*irm* NN.] *s3 .?. mj* [37]) *in=w n=j p3 bk r bnr*	3) [con NN.], figlio di .?., concedi sia portata fuori per me la petizione ! »

Papiro Firenze 8704 = testo E
(Tav. IV, n. 5)

Misura cm. 3-3,3 in altezza ; cm. 5,5 in larghezza. È ben conservato. La scrittura, solo *recto*, minuta, molto accurata (mano *d*) ha perduto nella seconda e terza linea la densità dell'inchiostro, che, nella prima, è nero intenso. La fibra è consistente.

Trascrizione (ll. 1-3)	Traduzione (ll. 1-3)
1) [38]) *p3j=j nb '3 i* [39]) *Sbk i* [40]) *ir=k ḥḥ* (*n*) *ḥbs* [41])	1) O mio signore grande, oh Suchos ! Oh possa tu fare (celebrare) milioni di feste giubilari !
2) *iw=f* [42]) *ẖpr r p3 nb* [43]) *gm n=j lwḥ* [44]) *mj*	2) Se è per avvenire che il nomarca [43]) muova a me rimprovero [44]), concedi
3) *in=w n=j p3 ḳd* (?) [45])*bk r bnr* (*n*) *sẖ*	3) sia portata fuori per me la risposta (?) [45]) della petizione per iscritto !

Papiro Firenze 8705 = testo F
(Tav. IV, n. 6)

Misura cm. 4,9-5,3 in altezza ; cm. 6,3 in larghezza. Come il papiro precedente è ben conservato. La scrittura, solo *recto*, decisa, a grandi caratteri, ma un po' grossolani (mano *e*) è quasi scomparsa nel mezzo della seconda linea e alla fine della quarta. La fibra è legnosa.

Trascrizione (ll. 1-4)	Traduzione (ll. 1-4)
1) *p3j=j nb '3 i* [26]) *Sbk-nb-Tn iw=f* [42]) *ẖpr*	1) O mio signore grande, oh Soknebtynis ! Se è stato
2) *r Sbk-Ḏḥwtj s3 Pa-Gbk* (?) *i·ir ṯ3j šn* [46])	2) Sekthotes, figlio di Pagebek (?), che ha preso (rubato) il legname [46])
3) *r·tw* [47]) *Ḥtj* (?) (*n*) *ḥ·t-ntr Sbk-nb-Tn*	3) che ha dato Heti (?) al tempio di Soknebtynis,
4) *mj in=w n=j p3 bk* [48])	4) concedi sia portata (fuori) per me la petizione !

Papiro Firenze 8706 = testo G
(Tav. IV, n. 7)

Misura cm. 4,5 in altezza ; cm. 6,5 in larghezza. La scrittura, solo *verso*, minuta ed accurata nelle prime tre linee, presentasi più marcata e ingrandita nella quarta (mano *f*). Il papiro è ben conservato, la sua fibra di consistenza normale.

Trascrizione (*ll.* 1-4)	Traduzione (ll. 1-4)
1) *P3j-dj=w* [49] *p3 ntj ḏd m-b3ḥ* [50] *Sbk-nb-Tn*	1) Peidiu è colui che parla innanzi a Soknebtynis:
2) *iw=f ḫpr r* [51] *Ns-Ḥr-p3-ḫrd* (?) *r·ms T3-šr·t*(?)-(*n*)-*Ptḥ* [52]	2) « Se Esharpochrates (?), che ha partorito Senphthas,
3) *nḥm* [53] *r '·wj* [54] (*n*) *St3·tj-t3-ir*(.*t*)-*bn* [55] *mj*	3) ha depredato [53] la casa di Stiabone, concedi
4) *in=w n=j p3j bk r bnr* [56] *=w*	4) sia portata per me questa petizione fuori di esse! »

PAPIRO FIRENZE 8707 = testo H
(Tav. IV, n. 8).

Misura cm. 4 in altezza; cm. 5,4 in larghezza. E ben conservato. La scrittura, solo *verso*, accurata, è alquanto sbiadita nel centro della seconda linea (mano *g*); la fibra è consistente.

Trascrizione (*ll.* 1-4)	Traduzione (ll. 1-4)
1) *p3j=j nb '3 Sbk-nb-T3-tn* [8]	1) O mio signore grande, Soknebtynis!
2) *n* [57] *p3 ḥm-ntr 'Imn p3 i·ir ṯ3j* [58]	2) È forse il profeta di Amone, colui che ha preso
3) *t3 iw·t* [59] *p3 '·wj t3 s-ḥm·t*	3) la cauzione della casa della donna
4) *Ta-n.t-'Imn* [60]	4) Tamunis?

PAPIRO ANTI = testo I
(Tav. IV, n. 9)

Misura cm. 3 in altezza; cm. 6 in larghezza ed è ottimamente conservato. Porta la scrittura solo sul *recto*, assai corsiva (mano *h*). L'inchiostro nero è però assai sbiadito, la fibra invece consistente.

Trascrizione (*ll.* 1-3)	Traduzione (ll. 1-3)
1) *p3j=j nb '3 Sbk-nb-Tn iw=f ḫpr r Ta-wḫ3 ta 'Ij-m-ḥtp*	1) O mio signore grande, Soknebtynis! Se è Taweche, figlia di Imuthes,
2) *t3 i·ir ṯ3j n3 glḳ·w irm n3 šnt3* [61] 7	2) colei che ha preso gli arredi e le sette piante di acacie
3) *r '·wj Pa-Nj·t mj in = w Sbk-nb-Tn p3j=j bk r bnr*	3) dalla casa di Paneith, concedi sia portata, o Soknebtynis, la mia petizione fuori!

* * *

La singolare caratteristica di struttura di questi testi e di quelli Carlsberg, che, per il formato proporrei denominare, per contraddistinguerli dagli altri papiri « *biglietti per gli oracoli* », consente ora di far rientrare nella loro categoria anche un altro esemplare dello stesso genere, preesistente alla loro pubblicazione, classificato dal suo Editore fra i testi riferentisi a petizioni verso una divinità, per mancanza di termini di confronto, pure di epoca tolemaica e proveniente probabilmente da Gebelên, cioè il Papiro del Cairo 31019 (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, pp. 227-28, tav. LXXVI). Per il formato è identico ai papiri Carlsberg e di Firenze (altezza cm. 5, larghezza cm. 7,2); né differisce da essi per la tecnica della struttura, poiché risulta composto di quattro linee, che comprendono: la presentazione innanzi alla divinità (il dio Nechtharaus); l' esposizione della questione; la richiesta finale. L'aver scritto sul *verso* cinque linee, resti di un documento, non infirma la sua appartenenza ai nuovi testi, che invece sul *recto* non sono scritti; perché, trattandosi di un documento di archivio, è ben noto come poteva venire ulteriormente utilizzato per necessità di indole economica-burocratica. Con la sua aggiunta alla nuova famiglia dei testi Carlsberg e di Firenze, il numero dei biglietti demotici per gli oracoli, che sin qui possediamo, sale quindi a sedici.

Esaminando poi singolarmente questi testi, si rivela anzitutto come differiscono in modo notevole da quelli dell'epoca faraonica (cfr. ČERNÝ, *opere citate*), nei riguardi della loro struttura, mentre sono identici a quelli dell'epoca greco-romana (cfr. SCHUBART, *o. c.*, pp. 110-112), risultando come essi composti di tre parti ben distinte, e cioè:

1) invocazione alla divinità al vocativo, o presentazione innanzi ad essa;
2) esposizione della questione;
3) richiesta finale [62].

Ai testi greci pure si assomigliano perché come essi (ad eccezione di uno) non portano data. La stessa identità si può riscontrare anche negli oracoli copto-cristiani contenuti nei due papiri copti del 7° e 8° sec. d. Cr. pubblicati da H. DE NIE, *Een Koptisch-Christelijke Orakelvraag*, in *Ex Oriente Lux* n. 8 (1942), pp. 615-18, tav. XXXII*a* [63].

Tralasciando l'analisi della seconda parte — l'esposizione della questione — per la sua stessa natura quanto mai varia e da non poter entrare quindi in una classificazione precisa; per le altre due, prendendo come termine di partenza la forma più completa, convalidata da più di un esemplare, si può anzi stabilire un prototipo, di fronte al quale meglio possono mettersi in evidenza le varianti.

Può giovare allo scopo il prospetto seguente:

INTRODUZIONE

Prototipo:

Papiro Firenze 8700, 1-3 » » 8701, 1-2 Numero del testo 1 » » 2	Invocazione alla divinità (al vocativo) col suo titolo; presentazione diretta del postulante, con la sua paternità, accompagnato dalla formula di introduzione all'esposizione della questione.

Varianti:

a) Papiro Firenze 8703, 1-2 Numero del testo 3	Come sopra, ma il postulante si presenta in prima persona (*ink*).
b) Papiro Carlsberg 15, 1-2 » » 20, 1-2 Numero del testo 4 » » 5	Il postulante con l'indicazione della sua paternità si presenta in forma indiretta al dio, e questi non è accompagnato dal suo titolo [64].
c) Papiro Carlsberg 19, 1-2 Numero del testo 6	Il postulante si rivolge al dio in forma indiretta, senza indicazione di paternità. Il nome del dio è preceduto dalla designazione *p3j=f ḥrj*.
d) Papiro Firenze 8706, 1 Numero del testo 7	Il postulante si rivolge al dio nel modo del papiro precedente; il dio non porta alcun titolo.
e) Papiro Carlsberg 16, 1-3 Papiro Anti Numero del testo 8 » » » 9	Invocazione alla divinità col suo titolo, ma senza nome del postulante [65].
f) Papiro Firenze 8707, 1 Numero del testo 10	Invocazione alla divinità, senza titolo e senza nome del postulante, come sopra.
g) Papiro Firenze 8702, 1 » » 8705, 1 Numero del testo 11 » » 12	All'invocazione della divinità, senza titolo, segue un'esclamazione; manca, come sopra, il nome del postulante.
h) Papiro Firenze 8704, 1 Numero del testo 13	All'invocazione, seguita ancora da un'esclamazione rivolta a Suchos, senza alcun titolo, s'accompagna una formula augurale. Il nome del postulante non ricorre.
i) Papiro del Cairo 31019, 1 Numero del testo 14	Presentazione indiretta alla divinità, accompagnata dal suo titolo, ma senza nome del postulante.
k) Papiro Carlsberg 17 » » 18 Numero del testo 15 » » 16	Assenza completa di introduzione.

RICHIESTA FINALE

Prototipo:

Papiro Carlsberg 15, 5	*mj in=w n=j p3 bk (r) bnr (n) sẖ*
» Firenze 8700, 7-8	Idem
» Carlsberg 16, 5-6 Numero del testo 1 » » 2 » » 3	Sostituzione di *p3j bk*, ma conservato stesso ordine nella successione delle parole.

Varianti:

a) Papiro Carlsberg 18, 2 Numero del testo 4	Stesso ordine nella successione delle parole; spostamento di (*n*) *sẖ r bnr*.
b) Papiro Carlsberg 19, 1	La frase si arresta a *p3j bk*.
» Firenze 8705, 4 Numero del testo 5 » » 6	Idem, con la variante *p3 bk*.
c) Papiro Carlsberg 17, 2-3	La frase si arresta a *r bnr*.
» Firenze 8703, 3	Idem.
d) » » 8706, 3-4	Idem, con la variante *p3j bk* + suffisso=*w* dopo *bnr*.
» » 8701, 5 Testi 7 - 8 - 9 - 10	» » » » ma senza suffisso =*w*.
e) Papiro Firenze 8702, 4-5	Introduzione del vocativo *Sbk-nb-Tn*, fra *n=j* e *p3* [*bk r bnr*].
Papiro Anti Numero del testo 11 » » 12	Id., prima di *p3j=j bk r bnr*.
f) Papiro del Cairo 31019, 3-4 Numero del testo 13	Richiesta interamente diversa.
g) Papiro Firenze 8707 1-2 Numero del testo 14	La richiesta manca.

Dal Papiro Carlsberg 20 (testo 5) non si può ricavare alcuna deduzione, perché incompleto. Quanto al Papiro Firenze 8704, 2-3 potrebbe da solo, forse, costituire il prototipo, se fosse sicura la decifrazione del gruppo che alla linea 3 segue *p3* (testo 13).

* * *

Dal prospetto risulta dunque evidente, specialmente per quanto riguarda l'introduzione, che se i testi ci hanno consentito di stabilire per essi un prototipo, questo andava tuttavia soggetto a molti cambiamenti, senza essere legato a un formulario rigidamente fisso. Mi sembra anzi possibile si possa ritenere che dei testi per i biglietti degli oracoli esistessero diversi esemplari, già preparati, che i devoti, ricorrendo agli scribi per farseli stendere,

potevano scegliere a seconda delle loro preferenze, dei loro sentimenti religiosi, non escluse le loro possibilità economiche, prima di presentarli ai sacerdoti del tempio, dai quali dovevano essere preventivamente approvati, e che poi, nel risolvere la questione rappresentavano i voleri del dio, con la stessa finzione dell'epoca faraonica. Che una varietà esistesse, lo prova specialmente il Papiro del Cairo 31019 il quale presenta la formula di richiesta interamente diversa da quella degli altri ; per quanto in questi le variazioni che si notano nella richiesta finale consistano unicamente nello spostamento degli elementi che compongono il formulario prototipo, oppure nella soppressione di alcuni di essi, non già, ad eccezione del vocativo del Papiro Firenze 8702, nell'intromissione di altri.

Se a tali conclusioni si può giungere nei riguardi della struttura dei nostri testi, questi non mancano di recare anche il loro contributo, non privo di importanza, per la conoscenza della tecnica degli oracoli.

Sono note le diverse spiegazioni date sul modo con cui le divinità davano le loro risposte a proposito degli oracoli dell'epoca faraonica. Col mezzo meccanico del movimento della testa della statua del dio, oppure con l'avanzare della sua statua, portata in processione dai sacerdoti, verso il postulante, per indicare risposta affermativa, *ḥnn* = sì, secondo l'espressione dei testi ; o col suo retrocedere, per significare la risposta negativa, secondo l'altra espressione *n'j n-ḥ3* = no [66]).

Per gli oracoli dell'epoca greco-romana, secondo lo SCHUBART (*o. c.*, p. 114) il meccanismo si svolgeva in tal modo. I foglietti di papiro, anch'essi di piccole dimensioni (i più grandi varianti da 11 a 5 cm.) su cui erano scritti i quesiti che si ponevano alla divinità, erano deposti in due esemplari, in un vaso che poi veniva chiuso. All'apertura del vaso, usciva l'esemplare, con sopra la risposta che si credeva scritta dalla mano del dio, e veniva consegnato al postulante, mentre l'altro esemplare passava agli archivi del tempio. Anche secondo l'ERICHSEN (*o. c.*, p. 17) le petizioni venivano presentate in doppio esemplare, scritte però sul medesimo foglietto. Questo veniva poi tagliato in due parti, con la risposta scritta, una era consegnata nelle mani del postulante, l'altra, passava agli archivi.

Nei riguardi dei nostri foglietti, pure a prescindere dalla dimensione del loro formato, che può trovare la sua giustificazione anche solo nella brevità del testo contenuto, l'espressione caratteristica, che reca la maggior parte di essi, *mj in=w r bnr p3 bk* « concedi sia portata fuori la petizione ! » che trova la sua equivalenza nelle domande dei testi greci, τοῦτό μοι φέρε, τοῦτώ μοι δός (SCHUBART, *o. c.*, p. 111) ; τοῦτω ἐμοὶ χρημάτισον, τοῦτόν μοι ἐξένικον (ID., *ibid.*, p. 110) convalida l'opinione dello SCHUBART che i foglietti con la risposta fossero estratti da un vaso o da un'urna, nei quali erano stati

precedentemente introdotti o deposti ; non potendosi altrimenti spiegare l'espressione, se non ammettendo che fossero portati fuori da qualche cosa di circoscritto, anche se non chiuso [67]). Quando avvenisse la presentazione di tali biglietti non ci è noto. Per analogia però con quanto sappiamo dell'epoca faraonica, non è forse improbabile il ritenere che i devoti, in un determinato momento dello svolgersi della solenne processione con la statua del dio, fossero ammessi a deporre in un'urna, collocata presso la statua, i loro biglietti, e che, in un secondo momento, senza che dovesse fra il primo trascorrere molto tempo (per non sminuire il prestigio goduto dall'oracolo, cui tutto doveva essere presente per dar tosto il responso, con la cooperazione dei sacerdoti, che, in anticipo, l'avevano preparata) ottenessero la risposta. Che questa fosse scritta, come già aveva supposto lo SCHUBART, ce lo confermano ora alcuni dei nuovi testi : i Papiri Carlsberg 15, 5 ; 16, 5-6 ; 18, 2 ; e il Papiro Firenze 8700, 7-8 che recano l'espressione (*n*) *sẖ* dopo, e in un caso (var. *a*), prima di *r bnr* ; ma la risposta doveva essere brevissima, espressa semplicemente con « sì » oppure «no», se pure non debba supporsi dalla domanda del Papiro Firenze 8706, 3-4, *mj in= w n= j p3j bk bnr= w, concedi sia portata per me questa petizione fuori di esse* (il pronome suffisso non può evidentemente riferirsi che alle altre petizioni introdotte nell'urna) che l'oracolo desse risposta positiva, se la petizione usciva fuori, e la intendesse invece negativa, se il biglietto non usciva più. Essendo infatti i sacerdoti al corrente di tutto, poiché preventivamente dovevano avere approvato la domanda, non ritengo necessario supporre con lo SCHUBART e con l'ERICHSEN che gli esemplari della petizione fossero due ; uno solo, sembrami, era sufficiente, come bastava al richiedente il segno del responso, ottenuto nel modo suddetto. Se gli esemplari fossero stati veramente due; in archivio, secondo i canoni della burocrazia ufficiale egiziana, sarebbe dovuta rimanere copia conforme ; mentre, sinora, nessuno dei testi pervenutici ci offre un simile esempio. Secondo me, il devoto ottenendo la risposta in tal modo, non vedeva privato il suo atto del carattere di pura e semplice religiosità ; come, d'altra parte, passando l'esemplare della sua domanda all'archivio, i sacerdoti venivano in possesso di un documento più che sufficiente per valersene di fronte a tutte le esigenze che, nei riguardi di ogni singolo postulante, poteva comportare l'ordinamento burocratico, in seguito ai riflessi che la risposta ottenuta poteva avere sulle ulteriori vicende della sua vita civile (matrimoni stipulati, divorzi avvenuti, cause di furti portate in giudizio, ecc., ecc.) ; la quale, come è ben noto, tutta faceva capo al tempio.

Fatte le debite proporzioni, precisamente come all'epoca faraonica, ebbero vero e proprio valore giuridico le risposte dell'oracolo di Amone riguardo all'elezione al trono di Thutmosis III, del generale Haremhab, e del diritto a regnare della regina Hatshepsowe ; così, le nuove risposte del-

l'oracolo di Suchos venivano a procurare all'umile gente che viveva nell'orbita del suo tempio, una sicura e tranquilla norma di vita. E che fosse temibile la mancata risposta da parte dell'oracolo, per le spiacevoli, penose, conseguenze che poteva avere nelle ulteriori vicende della vita dei postulanti, mi sembra sia sufficientemente comprovato dalla concordanza dei testi nell'insistere sul richiederla. In alcuni dei quali anzi, come si è visto, tale risposta è desiderata, certo per maggior sicurezza, per iscritto. Un esempio di probabile risposta originale data dall'oracolo di Amenhotep al supplicante, si può riscontrare, quanto agli ostraca, sul'ostracon THOMPSON, dal Medesimo pubblicato nei *PSBA* XXXV (1913), pp. 95-96, Pl. XXVII.

Un maggior numero di testi congeneri, che è da augurarsi possano in seguito aggiungersi a quelli che sino ad oggi possediamo, potrà recare luce decisiva sull'argomento. Quelli tuttavia già in nostro possesso, servono, in ogni modo, a lumeggiare abbastanza chiaramente un altro interessante aspetto della vita del popolo egiziano, nell'ambito del tempio di Suchos a Tebtynis, sino a qualche tempo fa ancora sconosciuto, e in un periodo, in cui l'elemento greco tende ad avere il sopravvento.

NOTE

[1]) Vedasi ora anche BARNS, *A late Ramesside Letter to an Oracle* nel JEA 35 (1949), pp. 69-71, Pl. VI, e gli ostraca n. 342 e n. 448 pubblicati dal ČERNÝ nel *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh* V, Le Caire, 1951.

[2]) Vedi i pochi esempi indicati dal ČERNÝ, *o. c.*, pp. 41-42.

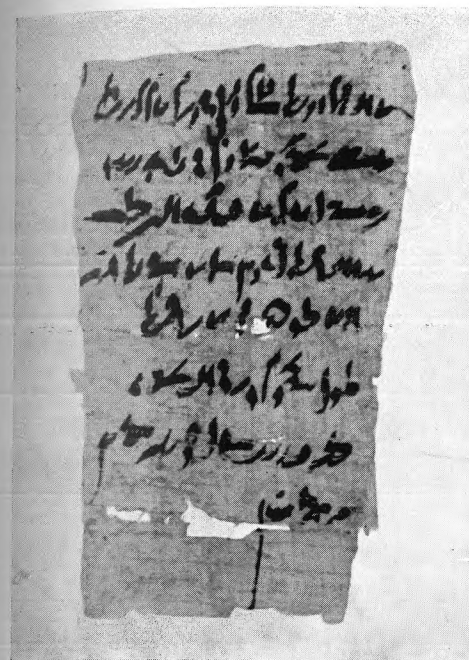
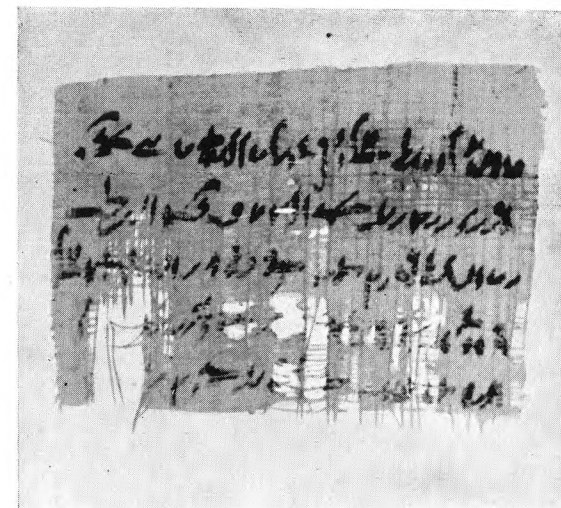
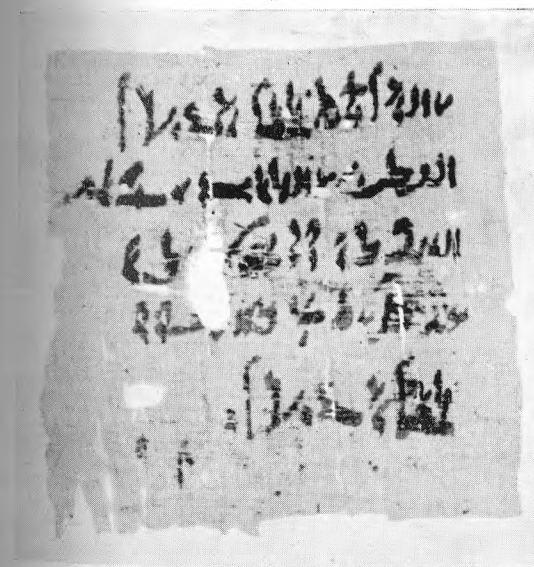
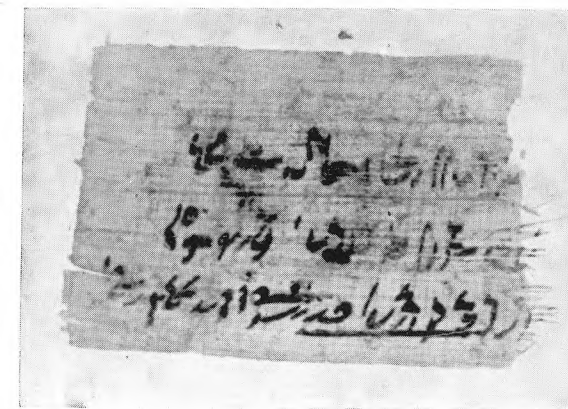
[3]) Cfr. ERICHSEN, *Demotische Orakelfragen* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab-Historisk-filologiske Meddelelser XXVIII, 3 (1942), pp. 3-19).

[4]) Cfr. Papiro del Cairo 31212, lettera a Suchos; Papiri del Cairo 31255, 50018, lettere a divinità diverse, di epoca tolemaica (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, pp. 302-03; 323-24; 333-34); Papiro del Cairo 50072 (epoca persiana); Papiri del Cairo 50110, 50111, lettere ad Anubis; Papiro del Cairo 50114, lettera ad Imuthes; Papiro del Cairo 50117, lettera a Sarapis, di epoca tolemaica (ID., *ibid.* III, pp. 60-61; 78; 78-79; 80; 81). Neppure si può far rientrare nel genere degli oracoli la forma di petizione rivolta a un Sovrano, perché interamente diversa. Cfr. ad es. Papiro del Cairo 31057 (ID., *ibid.* II, pp 244-47).

[5]) Le varianti saranno indicate al loro luogo opportuno.

[6]) Nota come il sostantivo è seguito dal determinativo della divinità, secondo l'uso antico. Ugualmente nei Papiri 8701, 1; 8702 1; 8704, 1; 8705, 1 e Pap. Carlsberg 16,2.

[7]) Parimenti, al principio degli altri testi, eccettuato il Papiro 8706, 1, in luogo di *p3j=j nb nfr* «mio signore buono» dell'epoca faraonica, espressione frequentissima sulla bocca di coloro che si rivolgevano all'oracolo (Cfr. ČERNÝ, *o. c.*, pp. 54-55 e nota 1). Nei testi Carlsberg ricorre una sola volta, nel Papiro 16,2.

[8]) Appellativo di Suchos, nella sua forma completa (ugualmente nel Papiro 8701, 1 e 8707 *vo* 1) in luogo della più frequente *Sbk-nb-Tn*. Che le due forme esprimano un appellativo lo si deduce da parecchi esempi in cui, come tale, è seguito dal determinativo della divinità; mentre quando si accompagna col nome della località di Tebtynis, che pure presentasi sotto due forme *T3-nb-T3-tn*, *T3-nb-Tn*, è sempre seguito invece dal determinativo del luogo. Cfr. *p3 ḫftḫ Sbk-nb-Tn p3 ntr ʿ3 n dmj Sbk-T3-nb-Tn*, nei Pa-

1. — Papiro Firenze 8700 = testo A

2. — Papiro Firenze 8701 = testo B

3. — Papiro Firenze 8702 = testo C

4. — Papiro Firenze 8703 = testo D

piri del Cairo 30617 a, 2; 30617 b, 4 (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, pp. 57; 60); *p3 ḥtp-ntr n Sbk-nb-Tn p3 ntr '3 t3 sḫt T3-nb-Tn*, nei Papiri del Cairo 30613, 8; 30615, 5-6 (ID., *ibid.* II, pp. 43; 48). Anche la forma *T3-tnj*, nei Papiri del Cairo 30623, 2; 31073 a 3, *ro* 1,3 (ID., *ibid.*, pp. 76; 252) e la singolarissima *Db3-tn*, nel Papiro del Cairo 30629, 3 (ID., *ibid.*, p. 82) sono accompagnate dal determinativo della località.

Per altri esempi in cui questa forma *Sbk-nb-T3-tn* ricorre sempre col solo determinativo della divinità, vedi ancora Papiri del Cairo 30618 b, col. 6,8; 30619, 4; 30623, 5; 31209, 2; 31212, 2,6, *vo* 6,8 (ID., *ibid.*, pp. 63; 67; 76; 301; 302-303).

Evidentemente a una svista nella riproduzione del facsimile devesi l'aggiunta del determinativo del luogo all'esempio citato dallo SPIEGELBERG nella sua nota *Die demotische Schreibung des Namens Tebtynis* (ZÄS 49 (1911), p. 130), perchè in tutti gli esempi che offrono i Papiri del Cairo tale determinativo trovasi aggiunto solo alle forme *T3-nb-T3-tn* e *T3-nb-Tn*. Riguardo all'accostamento di *T3-tn* col nome di Ptah *T3-ṯnn* (in epoca tarda anche solo *Tn*) e alla spiegazione del suo analogo significato cosmico, vedi SETHE, *Dramatische Texte* I, p. 33.

[9]) Titolo di prammatica, dopo la menzione di una divinità. Nei nostri testi ricorre però solo nei Papiri 8701, 1; 8703, 1.

[10]) Titolo pure frequente di un individuo rispetto a una divinità e che incontrasi assai spesso nei Papiri demotici provenienti da Tebtynis, riferito a Suchos. Vedi SETHE, *Bürgschaftsurk.*, p. 36, § 30. Ricorre nei nostri testi ancora nei Papiri 8701, 1; 8703, 1. Riguardo al modo con cui a Tebtynis, per mezzo di un vero e proprio contratto, si diventava servo di Suchos, sulle condizioni di tali servi e gli obblighi che il dio si assumeva verso di essi, ci informano ampiamente trentasette Papiri demotici del British Museum, provenienti dal tempio di Suchos a Tebtynis, e datati fra gli anni 195-137 av. Cr. (Vedi THOMPSON, *Self-Dedi-cations* in *Actes du Ve Congrès international de Papyrologie*, Bruxelles, 1938, pp. 497-504, due dei quali dal Medesimo poi pubblicati nel *JEA* 26 (1941), pp. 68-78, Pls. XII-XIII (= *BM* Eg. 10622, 10624). Un notevole gruppo di papiri congeneri, tuttora inediti, pure provenienti da Tebtynis possiede il Seminario di egittologia dell'Un. di Copenhagen e alcuni frammenti anche il Museo egizio di Firenze.

[11]) Sulla lettura di questo nome proprio = Στοτοῆτις, vedi i riferimenti del SETHE, *o. c.*, nota 9, p. 210, § 10.

[12]) Formula consueta di introduzione nelle lettere o nei ricorsi a una divinità. Ugualmente nel Papiro 8701, 2; 8706, *vo* 1, e Papiri Carlsberg 15, 1; 19, 1; 20, 1.

[13]) Per questa formula di introduzione della frase condizionale *ἰw = f ḫpr* (=*ἰw* nel Pap. Carlsberg 20, 2, copto ⲉϣⲱⲡⲉ), che ricorre in tutti i nostri testi, all'infuori del Pap. 8707, e che incontrasi nei Papiri Carlsberg 16, 3; 18, 1; 19, 2, vedi SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 500; SETHE, *o. c.*, p. 420, § 29.

[14]) Forse con variante il medesimo nome della proprietaria del Papiro Rhind II (ediz. MÖLLER, p. 7) = *quella della dea Ἰnj.t* ?

[15]) *r=ἰw* ⲉ in dipendenza dalla frase precedente con valore relativo.

[16]) Per questa costruzione *mj ἰn=w*, vedi SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 184.

[17]) Rendo in tal modo, secondo il corrispondente greco Σοκνεβτῦνις, per mantenere distinto, secondo quanto si è fatto rilevare alla nota 8 l'appellativo del dio, dal suo nome seguìto da quello della località di Tebtynis. Le due forme *Sbk-nb-T3-tn* e *Sbk-nb-Tn* avevano però molto probabilmente la medesima pronuncia.

[18]) Devo i riferimenti su questo preciso significato di *'š-sḫn nfr* (lett. = cosa buona) alla gentilezza dell'amico dott. A. VOLTEN. Cfr. Setne I, 5, 2; Pamonth 3, 17; Papiri

Magici 4, 21, 22; 5, 19; 6, 8; 7, 15; e segnatamente la domanda rivolta all'oracolo nel Papiro Spiegelberg (Petubastis di Strassburgo) V, 23 f.

[19]) Letteralmente *ḥms* significa, giacere, sedere, stabilirsi, e, nel linguaggio ufficiale, radunarsi, sedere a concilio. Cfr. ad es. Pap. Rylands XXV, 4.

Seguito dalla preposizione *irm* = ϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲛ̄ vuol dire « sposarsi con ». Vedi l'espressione comune nei contratti di matrimonio : *iw=ỉ ḥms irm k.t s-ḥm.t* = « se io mi sposerò con altra donna » (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, p. 2; THOMPSON, *Papyri from Siut*, B I, 17, 18; II, 20, 21). In questo testo però, non nei seguenti B, 3, C, 2, la precisazione che la donna Tanue (?) è moglie, indica chiaramente che il matrimonio è già avvenuto, altrimenti tale precisazione sarebbe una tautologia. Stotoetis quindi interroga l'oracolo per conoscere se può divorziare.

[20]) Per gli altri significati che possiede questo sostantivo = ὑπόμνημα, cfr. i rinvii dell'ERICHSEN, *o. c.*, p. 12. Nei nostri Papiri 8702, 8707 non ricorre.

[21]) Cioè, con risposta scritta. Questa precisazione manca nei testi greci. Il dio risponde invece per iscritto, assegnando una tomba per mezzo di una lettera, in un testo ieratico, l'ostracon del British Museum 5624, *vo* 7 (ČERNÝ, *o. c.*, p. 42).

[22]) Ricorre questo medesimo nome, però senza indicazione di paternità anche nel Papiro 8706, *vo* 1. Cfr. altro esempio nei Papiri Siut (ediz. THOMPSON) B VIII, 9; A 7; *Vo* VI, 19.

[23]) A causa della lacerazione del papiro, le tracce rimaste non sono troppo chiare. Ricorrendo però alla fine il nome di *Sbk*, risulta evidente che si tratta di un nome teoforo, e però sembrami che così debba trascriversi questo sostantivo.

[24]) Rendo in tal modo, ma con molta perplessità, a causa della mancanza del determinativo, le cui tracce sono andate perdute per la rottura del papiro. Sul significato di *ḫỉ*= agrimensore, geometra, cfr. Papiro del Cairo 30768, 10 (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, p. 155), o di « distributore del grano, σιτομέτρης », vedi etichetta di mummia, pubblicata dal REICH (*Wessely Studien zur Paläographie* VIII, n. 4). È peraltro possibile che non si tratti del titolo del padre della sposa desiderata; ma che dopo il suo nome, seguisse l'indicazione di una circostanza accessoria a compimento del desiderio espresso e in accordo con la finale *irm=s*.

[25]) L'integrazione è sicura dal confronto coi Papiri 8700, 8; 8703, 3; 8704, 3; 8706, 4. Non c'è però posto nella lacuna per (*n*) *sḫ*.

[26]) Vedi la medesima forma di invocazione nel Papiro 8705, 1, e nel Papiro del Cairo 31212, 2 (cfr. nota 8) pure proveniente da Tebtynis, che contiene una lettera indirizzata a Suchos.

[27]) Appellativo di Suchos, nella sua forma più frequente. Vedi Papiri 8703, 1; 8704, 3; 8706, *vo* 1; Papiri Carlsberg 15, 2; 16, 2; 19, 2. Per la forma di scrittura *Sbk-nb-Tnỉ* di epoca romana, cfr. SPIEGELBERG, *Eine Glocke mit demotischen Inschrift*, nella ZÄS LVIII (1922), pp. 153-54.

[28]) Cfr. la medesima espressione, in luogo di *'š-sḫn*, nei testi paralleli delle domande rivolte all'oracolo, nel già citato Papiro Spiegelberg VI, 1, 4; X, 13, 16.

[29]) Il gruppo seguente mi sfugge.

[30]) La traccia rimasta e la somiglianza paleografica col testo seguente D, 3, in cui pure il suffisso *=w* è simile al suffisso *=s* e un tratto di linea si trova sotto *in*, mi sembrano lasciar possibile l'integrazione.

[31]) Per la presenza di *p3*, la cui lettura è possibile, quantunque ogni segno di scrittura manchi poi nella sua stessa direzione, essendo la fibra superiore del papiro scomparsa, le tracce che si scorgono sotto la lacerazione, mi sembra non possano integrarsi che con queste parole della richiesta finale.

[32]) Il confronto coi testi precedenti 8700, 2-4; 8701, 1-3 sembrami renda possibile tale integrazione.

[33]) Cfr. molto probabilmente il medesimo pronome nell'analoga espressione del Papiro del Cairo 31212, 3 (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, p. 302).

[34]) Vedi la forma paleografica, quasi uguale, di questo nome proprio, nell'etichetta di Monaco 1387, *vo* 1 (SPIEGELBERG, *Demotica* II, p. 31).

[35]) La prima parte del nome è quasi scomparsa; la seconda mi riesce incomprensibile.

[36]) Osserva la forma paleografica anormale di *ḥms*, per l'epoca del papiro, uguale invece a quella dell'epoca persiana, e vedi GRIFFITH, *Rylands* III, p. 372.

[37]) Scritto sotto *in*, come nel Papiro Carlsberg 17, 2, col quale ha pure comune il resto della formula finale.

[38]) Nota il trattino in alto e puntino in basso, davanti al pronome possessivo, forse segni convenzionali per precisare l'andamento della scrittura sulle linee, in uno spazio tanto ristretto, perché sia del papiro, come del testo non pare manchi nulla.

[39]) Il nome di *Sbk* non è accompagnato dal suo appellativo, come nei Papiri 8702, 1; 8705, 1; al suo luogo trovasi invece qui un'espressione augurale, che differenzia il testo da tutti gli altri.

[40]) L'interiezione *i* precede la forma *sdm=f*, con valore di ottativo. Cfr. SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 432; GRIFFITH, *Rylands* III, p. 325.

[41]) Questo augurio era di prammatica rivolto al Faraone. Si incontra però, come nel nostro caso, anche rivolto alle divinità. Cfr. *Krugtexte* B, 21, rivolto ad Isis; Papiro del Cairo 50117, 3 (SPIEGELBERG, *Catalogue* III, p. 81), indirizzato a Sarapis. Da notarsi in tali esempi la forma abbreviata di *ḥbs* per *ḥb-sd* dell'antico egiziano, indicante la festa trentennale del giubileo (τριακονταετηρίς). La medesima abbreviazione di *ḥbs* si incontra nella Rosettana 1, *Krugtexte* A, 15, Papiro Rhind I, 1 d 9. Nella lettera indirizzata ad Anubis del Papiro del Cairo 50072, 2-3 (SPIEGELBERG, *o. c.*, III, p. 60) il supplicante augura al dio di raggiungere gli anni di Phrē'.

[42]) Nota la caratteristica forma paleografica di *iw*, scritto con un solo tratto (parimenti nel Papiro 8705, 1) come nel Papiro di Bologna 3173, *vo* 14, 23; *ro* 3 (BOTTI, *Testi demotici* I, tav. III) dell'anno 164-152 av. Cr.; elemento quindi importante per la determinazione cronologica dei nostri piccoli testi.

[43]) Dal confronto con analoga frase (alla quale mi richiama il dott. VOLTEN), che ricorre nel seguente testo degli oracoli greci pubblicato dallo SCHUBART (*o. c.*, p. 111, n. 7): ἀξιοῖ Σωτᾶς, εἰ οὐ μέλλι ὁ νομάρχης εἰυαυτοῦ ἀγανακτῖ, mi sembra che *nb* (lett. = signore) anche qui possa rendersi con « nomarca ».

[44]) Lett. = « trovi per me ». Per tale significato di *lwḥ*, = pure « biasimo, colpa », vedi HESS, *Der demotische Teil der dreisprachighen Inschrift von Rosette*, pp. 55-56; SETHE, *Bürgschaftsurk.*, pp. 171-72, ed esempio simile al nostro, nella lettera del Papiro del Cairo 50065, 12 (SPIEGELBERG, *o. c.* III, p. 54).

[45]) Se il gruppo davanti a *bk*, che, purtroppo, non sono riuscito a rendere con sicurezza, potesse corrispondere a questo significato, il senso della richiesta finale sarebbe completo e conosceremmo appieno la tecnica delle domande rivolte all'oracolo.

[46]) Il sostantivo è seguito dal determinativo del legno; ma poiché non mi pare dal contesto che *šn* qui corrisponda ad « albero », traduco genericamente « legname ». O forse « tronco d'albero » ?

[47]) Forma frequente di scrittura invece di *r.dj*. Cfr. ERICHSEN, *Demotische Lesestücke* II, 2, p. 174.

[48]) Questa clausola finale diversa dalle altre dei nostri testi, è invece identica, salvo la variante *p3j bk*, con quella del Papiro Carlsberg 19, 4.

[49]) Cfr. il medesimo nome proprio nel Papiro 8701, 2, e vedi la nota 22.

[50]) È la preposizione caratteristica usata quando il discorso o una preghiera sono rivolti a una divinità. Cfr. SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 327 b; SETHE, *Bürgschaftsurk.*,

pp. 452-53, § 5. Esempio analogo, ma con variante, nel Papiro Carlsberg 19, 1. Nel Papiro del Cairo 31212, 1 (vedi nota 26), oltre ad essere espressa la paternità di colui che prega, che nel nostro testo e Papiro Carlsberg 19, 1 manca, è del devoto menzionato anche il titolo.

[51]) La scrittura del sostantivo è assai confusa; la lettura quindi incerta.

[52]) Cfr. il corrispondente maschile di questo nome proprio φενθᾶς in PREISIGKE, *Namenbuch*, col. 491.

[53]) Per altri esempi in cui *nḥm* ha significato diverso dal consueto «difendere, proteggere» vedi *Krugtexte* D a 3; Papiri del Cairo 30613, 21; 30615, 22; 30631, 18; 31079, 20 (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, p. 44, 48, 86, 255). Nel caso nostro è seguito dalla preposizione *r*, che, come in altri verbi (SPIEGELBERG, *Grammatik*, § 280 f) accentua il senso ostile. Nel Papiro del Cairo 30704, 6 (SPIEGELBERG, *Catalogue* II, p. 124) si incontra con la preposizione *ḥr*: *nḥm ḥr=f*.

Per mantenere, nel caso nostro, la stessa costruzione del verbo, si può rendere nella traduzione forse meglio con «ha fatto man bassa *contro* la casa» ecc..

[54]) Il segno orizzontale di *ʿ.wj* che dovrebbe arrivare sino alla preposizione *r* è incompleto. Nella riproduzione dell'originale è ben visibile il vuoto bianco della finale con il suo distacco dalla preposizione.

[55]) Sembra probabile l'integrazione a causa della prima parte del sostantivo.

[56]) La medesima clausola finale come nel Papiro 8701, 5, oltre il suffisso = *w*, riferito agli altri *bk*, le altre petizioni cioè, di cui si attendeva risposta.

[57]) *n*=*in*, particella interrogativa, come nel neo-egiziano (ERMAN, *Näg. Gr.*, § 739) e nei Papiri Magici (ediz. GRIFFITH-THOMPSON) 18, 31; 20, 26, 27; 21, 35; *Vo* 33, 3; stessa forma di domanda come nel Papiro Carlsberg 17.

[58]) Per la costruzione di tutta la frase precedente, vedi SETHE, *Nominalsatz*, pp. 39-41, § 49.

[59]) Tale sostantivo mi sembra plausibile.

[60]) Questo testo differisce da tutti gli altri e anche dai Papiri Carlsberg. Si avvicina invece ad alcuni degli ostraca ieratici pubblicati dal ČERNÝ, *o. c.* (vedi pp.43-52), nei quali pure il quesito è posto innanzi al dio, come interrogazione, senza formula finale.

[61]) Il determinativo è quello della cose odorose; ma non sembrami dubbio debba ricercarsi la voce in *šnḏ.t* > *šnd.t* ϢΟΝΤΕ, per tale significato.

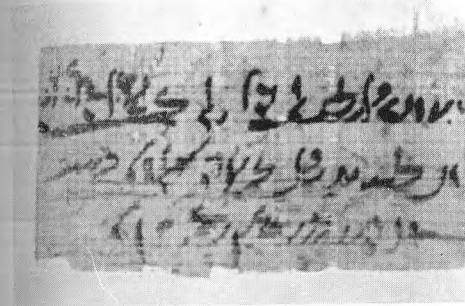
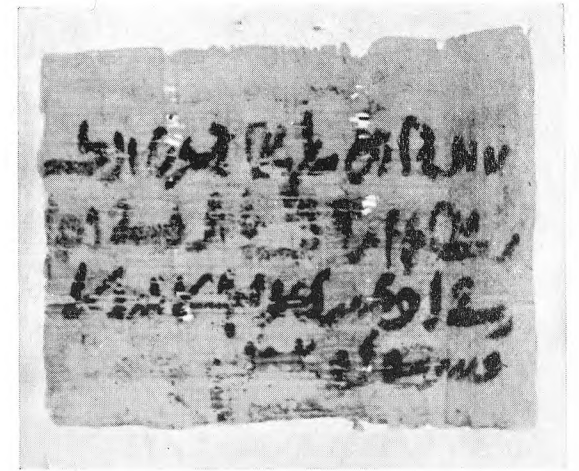
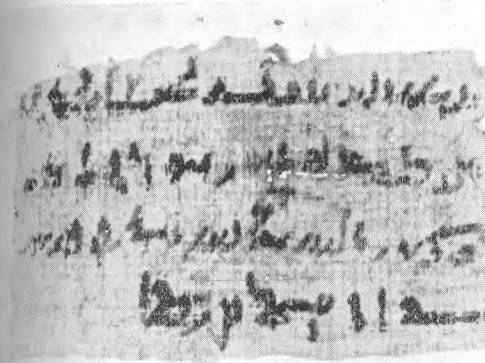
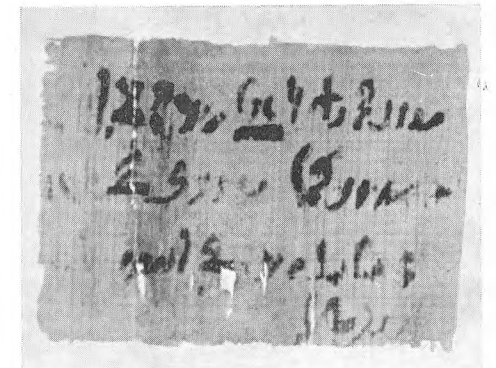
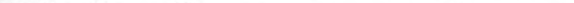
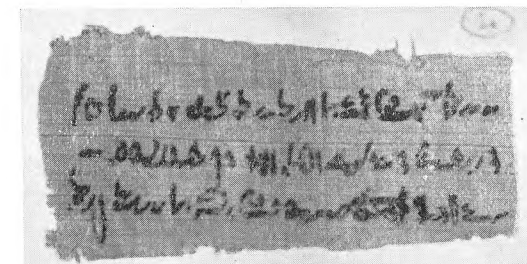
[62]) Non rientrano in questo schema solo tre dei quindici esemplari; e cioè, i Papiri Carlsberg 17, 18, che mancano dell'introduzione, e il nostro Papiro 8707 privo della richiesta.

[63]) Per gli oracoli babilonesi presentati nello stesso modo, cfr. UNGNAD, *Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern* = *Der alte Orient* 10, 3, Leipzig, 1909, p. 13.

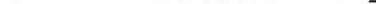
[64]) Nel Papiro Carlsberg 20, 2, *Sbk* non è accompagnato neppure dal consueto suo appellativo.

[65]) La mancanza del nome del postulante in questo caso e nei seguenti *f-i*, non deve stupire. Ogni devoto nella sua cieca fede verso il dio non aveva bisogno di svelarsi a lui, poiché lo riteneva bene al corrente delle proprie necessità, precisamente come nei casi degli oracoli ieratici, illustrati dal ČERNÝ.

[66]) Cfr. ČERNÝ, *o. c.*, pp. 56-57, e *Une expression désignant la réponse négative d'un oracle*, BIFAO XXX (1930), pp. 491-96. Allo stesso modo, secondo il ČERNÝ, la divinità avrebbe deciso riguardo alle questioni scritte sugli ostraca del Cairo, avvicinandosi all'uno o all'altro dei due esemplari, l'uno affermativo, l'altro negativo, deposti ai lati della via, sulla quale la statua del dio, portata in processione dai sacerdoti, doveva passare.

[67]) Anche le lettere di supplica o di ricorsi erano nei templi deposte in un'urna. Cfr. SPIEGELBERG, *Catalogue* II, p. 324; GRADENWITZ, *Archiv für Papforsch.* III, p. 26.

5. — Papiro Firenze 8704 = testo E

6. — Papiro Firenze 8705 = testo F

7. — Papiro Firenze 8706 = testo G

8. — Papiro Firenze 8707 = testo H

9. — Papiro Anti = testo I

JAROSLAV ČERNY

The Storehouses of This

The Onomasticon of Amenope has acquainted us with the geographical name *N3-mẖr-n-Tn*, « The Storehouses of This » [1]) which in the Onomasticon immediately follows the name of Abydos so that the two places must have been situated very near each other. I contributed what seems to be an abbreviated form of the name in question from a stela found at Abydos [2]), but in so doing I overlooked entirely that I had in one of my note-books still another example of that curious place name. This third example also suggests a more precise location of the place.

Two papyrus fragments at Turin (Cat. No. 2074) which join and bear on the recto a text of year 8 of a king of the XX[th] Dynasty contain on the verso two columns of 14 and 25 lines respectively giving a long list of people, men and women, somehow connested with the Royal Tomb since they are in charge of the well-known foreman of the Royal Tomb Nekhemmūt. In Col. I the place of origin of each man is noted beside the names of his father and mother. Four persons come from *H(3)b*, the capital of the oasis of El-Khargeh [3]), two from *S3w3ḥt* which is the oasis of El-Dakhleh [4]), one man from a place, the name of which Peet and I transcribed from hieratic, many years ago, as .

---

[1]) GARDINER, *Ancient Egn. Onomastica* II, p. 36 *.
[2]) GARDINER, *l. c.*, II, p. 276 *.
[3]) GAUTHIER, *Dict. géogr.* IV, 4.
[4]) GAUTHIER, *l. c.*, V, 3.

It seems to me now certain that the latter name is identical with of the Onomasticon of Amenope. has probably been omitted in the Turin example because of the presence of the preposition *n* «(originating) from», and is perhaps only a mistranscription instead of or [1]), but may be the feminine definite article erroneously thought to be present in this compound geographical name by the scribe of the Turin fragment.

One of the roads connecting the oasis of El-Dakhleh and that of El-Kharge with the Nile valey ends — and probably did so in antiquity — at Girgâ. It passes not far from the temples of Abydos and very near the building now known as Shûnet ez-Zebîb, a town-wall dating probably from the IInd Dynasty. This building, however, was not alone; as Ayrton's examination showed [2]) there were two other similar town enclosure-walls in the neighbourhood. One of them is now occupied by a Coptic village and monastery, while the other (Ayrton's «Middle Fort») has by now almost completely disappeared. The Arabic Shûnet ez-Zebîb means «Storehouse of dried grapes» and shows that the building was considered in modern times to be a storehouse. I should like to suggest that this explanation of the use of the building goes back to the XX[th] Dynasty at least, when the three buildings of the region were called «the storehouses» of This. The exact site of This is still unknown, but it was in

[1]) In the same Turin fragment (Col. II, 6) a proper name occurs with the same in the name of This, for the proper name certainly is *P3-n-Tn* «He of This» (RANKE, *Die äg. Personennamen* I, 112, 8).

[2]) AYRTON-CURRELLY-WEIGALL, *Abydos* III, pp. 1-5 and pl. VIII.

any case not far from Girgâ [1]), the terminus of the caravan road El-Dakhle — El-Khargeh — Nile valey. It is impossible to say whether the three enclosures were actually used as storehouses under the XX[th] Dynasty, or were then only thought to have been storehouses in the remote past when they were constructed.

[1]) GARDINER, *Ancient Egn. Onomastica* II, p. 38 *.

JEAN JACQUES CLÈRE

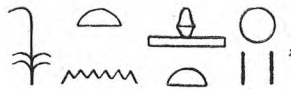
Un nouvel exemple du monogramme *ḥtp-dì-nswt*

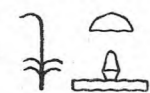
Un petit fragment de calcaire, que j'ai vu à deux reprises, en 1928 et en 1935, chez l'antiquaire Girgis Gabrial de Louxor, fournit un nouvel exemple — on en connaissait déjà quatre — de la notation de la formule au moyen du signe figuratif qui représente un roi faisant don d'une table d'offrande . Ce fragment, qui est très probablement la partie supérieure du pilier dorsal d'une statue, doit dater de la XIX[e] dynastie à en juger d'après la forme des quelques signes hiéroglyphiques conservés. Je n'ai pas pu obtenir d'indications sur sa provenance, et je ne vois aucun élément qui permette de la déterminer. La face inscrite du fragment (c'est la face postérieure du pilier dorsal) a une largeur de 11 cm. et une hauteur subsistante de 25 cm.; elle est ornée d'une colonne de signes gravés en creux, large de 6 cm. (pl. V) [1]). Le texte consiste, en dehors du groupe initial, en quelques épithètes banales d'Osiris, écrites de la façon la plus normale (←) :

« maître de l'éternité, prince de la perpétuité, Onnophris----- ».

Le groupe initial est composé de deux personnages placés en vis-à-vis au-dessus d'une base formée d'une mince ligne terminée en biseau à chaque extrémité. Au-dessus d'eux, juste dans l'axe de la colonne de texte, sont inscrits les signes « Osiris », beaucoup plus petits que ceux qui suivent le groupe et tournés dans le sens opposé (→). Le personnage

[1]) D'après une photographie et des notes prises devant l'original.

de droite, assis face à gauche, est un dieu portant la barbe postiche recourbée ; sa coiffure est détruite, mais c'était certainement la couronne « *atef* » puisque, comme l'indiquent le nom divin gravé au-dessus du groupe et les épithètes que l'on a vues précédemment, il s'agit d'Osiris. L'autre personnage est un roi coiffé de la couronne blanche à uræus et vêtu d'un pagne court à tablier triangulaire. Agenouillé face à droite, il présente un plateau sur lequel est posé un pain — l'ensemble formant le signe *ḥtp* — et au-dessus duquel sont figurés deux pains ronds.

Il est bien évident que, malgré son aspect iconographique, ce groupe est un élément du texte, qui doit être *lu* comme les mots normalement écrits qui le suivent, de manière à former avec eux un tout. Il est non moins évident que ce groupe sert à noter la formule courante *ḥtp-di-nswt Wsir* « offrande que donne le roi (à) Osiris ».

Le personnage royal figure à lui seul les trois mots *ḥtp-di-nswt*, le personnage même ayant une double valeur et exprimant, par son aspect, le mot *nswt* « roi » et, par son geste, le mot *di* « donner », tandis que l'objet qu'il présente figure le mot *ḥtp* « offrande » [1]). Les deux pains ronds qui surmontent le signe *ḥtp* (il s'agit d'un motif connu à diverses époques) sont sans doute ceux qui sont mentionnés, dans les exemples anciens de la pancarte d'offrandes, sous la désignation , , etc., *ḥtp-nswt* 2 « deux offrandes royales » [2]). Sur

[1]) La lecture *ḥtp-di-nswt* du monogramme représentant un roi donnant l'offrande est, je le rappelle, assurée par le fait que l'on possède, du texte qui fournit l'un des exemples du signe (fig. *e*, ci-dessous, p. 37 ; voir n. 2 de la même page), un doublet plus ancien (Caire *CG* 20539 = LANGE-SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des m. R.*, II, p. 154 ; cf. *Urk.*, IV, p. 46) ayant à la place du monogramme (dans [*ḥr ir*] *n.k ḥtp-di-nswt* « on te [fera] une offrande-que-donne-le-roi »).

[2]) Voir entre autres DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Amenemhet*, pp. 84-85 ; JUNKER, *Gîza*, II, pp. 77, 86, 87 ; III, pp. 99, 100 ; IV, pp. 25, 88 ; VIII, p. 150 ; HASSAN, *Excavations at Gîza*, VI, Part II, Text, pp. 277-280.

notre monument, ils ont peut-être pour objet, en évoquant cette expression *ḥtp-nswt* dont les composants se trouvent être les deux termes caractéristiques de la formule *ḥtp-di-nswt*, de compléter, en quelque sorte, la notation de cette formule, déjà assurée par les autres éléments du monogramme [1]). Coiffé de la couronne blanche (fig. *a*), le personnage royal est un « roi de

Haute Égypte » dont le nom *nswt* est bien le terme qui doit figurer dans la formule ; ce n'est pas le cas pour les quatre autres exemples connus du monogramme *ḥtp-di-nswt*, qui, d'une façon inexplicable, représentent un «roi de Basse Égypte », coiffé de la couronne rouge (fig. *b-e*) [2]), dont le nom est proprement *bity* [3]).

[1]) Sur la relation entre *ḥtp-nswt* et *ḥtp-di-nswt*, voir notamment DAVIES-GARDINER, *Op. cit.*, pp. 84-85 ; GARDINER, *Grammar*, pp. 170-171 ; GARDINER, *JEA*, XXIV (1938), p. 89, n. 1.

[2]) D'après les originaux (*b-d*) et une photographie (*e*) ; l'exemple *c* est presque complètement effacé. — Sources : *b-d*, palette et « nécessaire » de scribe au Musée du Louvre (antérieurement au Musée Guimet de Paris) ; voir, en dernier lieu, DRIOTON, *Ann. Serv.*, XLIV (1945), pp. 18-26 et pl. I, et, plus particulièrement, p. 20 pour *b*, p. 22 pour *c*, et p. 23 pour *d* ; — *e*, stèle Caire *CG* 34003, l. 6 = LACAU, *Stèles du Nouvel Empire*, I, p. 7 et pl. IV ; *Urk.*, IV, p. 46. Pour la bibliographie de l'exemple *b*, voir DRIOTON, *Op. cit.*, pp. 18-19. — L'exemple *f* (d'après l'original), dont j'ai eu connaissance quand le présent article était déjà composé, est emprunté à la statuette : Boston, Museum of Fine Arts 24.743 (XVIIIe dyn., de Semneh) ; le monogramme, en texte vertical, est suivi du nom d'Amon-Râ, en écriture normale et orienté dans le même sens, puis du reste de la formule d'offrande, en cryptographie. Je dois à l'obligeance de Dows Dunham de pouvoir citer ici ce monument encore inédit (je compte en publier ailleurs les inscriptions).

[3]) Cf. DRIOTON, *Op. cit.*, p. 20, *a*) et n. 1. L'écriture hiéroglyphique normale présente d'ailleurs aussi quelques cas du mot *nswt* « roi de Haute Egypte » déterminé

Le personnage divin sert à noter le nom du dieu qu'il représente : *Wsir* « Osiris ». Il aurait suffi, à lui seul, pour exprimer ce non, comme l'autre personnage rend à lui seul le mot *nswt* « roi », mais il est néanmoins

accompagné des éléments phonétiques valant, tels quels, eux aussi

Wsir « Osiris ». Cette particularité doit sans doute s'expliquer ainsi : d'une

graphie en écriture normale , le déterminatif [1]) — caracté-

risé par l'addition de la couronne particulière au dieu ainsi nommé — a été détaché et intégré dans la représentation, les signes phonétiques étant cependant conservés et tenant lieu de légende à l'image du dieu. Ces signes, à la différence du texte proprement dit, ont été orientés face à gauche comme la représentation d'Osiris, cette dernière étant tournée dans ce sens pour faire face au roi.

* * *

Le groupe qui vient d'être décrit appartient à la « cryptographie » du fait qu'il consiste en un mode anormal d'écriture, mais sa signification est si immédiatement saisissable — puisqu'il exprime directement par l'image les mots signifiés — qu'on est en droit de ne pas le classer dans ce genre d'écriture. C'est en fait un pictogramme plutôt qu'un cryptogramme. Et on a là une preuve supplémentaire que le but réel des différentes formes de l'écriture dite cryptographique (tout au moins celle des monuments de particuliers) était non pas de cacher la signification des textes, mais d'attirer sur eux l'attention en leur donnant un aspect insolite [2]).

---

par le signe représentant le roi coiffé de la couronne rouge, c'est-à-dire le roi de Basse Egypte — voir, par exemple, DAVIS et al., *The Tomb of Queen Tîyi*, p. 27 et pl. XXII = *Rev. d'Egyptol.*, VIII (1951), p. 158 ; Caire *CG* 34001 *passim* = *Urk.*, IV, pp. 15-20; sur la Table royale de Saqqara (MARIETTE, *Monuments divers*, pl. 58), le mot *nswt* est déterminé alternativement par le roi portant la couronne blanche et par le roi portant la couronne rouge.

[1]) Le déterminatif du dieu est peu usuel avec cette orthographe du nom d'Osiris ; voir cependant : *Urk.*, IV, pp. 12 (3.), 51, 78, 122, 193, 544 ; Musée du Louvre, stèles C 13, C 43, C 58 ; *BIFAO*, XXX (1931), p. 749 ; etc..

[2]) Cf. DRIOTON, *Rev. d'Egyptol.*, I (1933), pp. 49-50 ; CLÈRE, *Chron. d'Eg.*, XIII/25 (1938), p. 58.

La formule *ḥtp-di-nswt* a été, vers la fin de l'Ancien Empire et plus tard, l'objet de réinterprétations [1]) : sa signification primitive et peut-être aussi, dans certains cas, l'ordre original des termes qui la composaient se sont trouvés modifiés. Il est ainsi possible que, sous l'influence de

graphies du type [2]) dues à l'emploi dans les textes

horizontaux de groupements calligraphiques des signes créés pour des textes verticaux, la formule ait été lue parfois, au Nouvel Empire notamment, *di-nswt-ḥtp* au lieu de *ḥtp-di-nswt* [3]). Or on pourrait être tenté de penser que le monogramme du « roi donnant l'offrande » apporte une preuve de l'existence de cet ordre *di-nswt-ḥtp*. Dans la cryptographie, en effet, comme aussi dans l'écriture ptolémaïque, lorsqu'un monogramme représentant deux mots consiste en un personnage exerçant une action sur un objet, sa valeur correspond le plus souvent à une description de l'action (au moyen d'un participe actif ou d'un infinitif) et non à une description de l'objet ; en d'autres termes, le monogramme correspond à un ordre des

---

[1]) Cf. DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Amenemhet*, pp. 88-90 ; GARDINER, *Grammar*, pp. 171-172.

[2]) Sur l'emploi de ces graphies au Moyen et au Nouvel Empire, cf. SMITHER, *JEA*, XXV (1939), pp. 34-37, et BENNETT, *JEA*, XXVII (1941), p. 157.

[3]) Garnot (*Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, 1948-1949, pp. 35-38) voudrait voir dans l'ordre *di-nswt-ḥtp* la forme primitive de l'expression, mais il n'a fourni jusqu'à présent aucune preuve à l'appui de cette thèse. Contrairement à ce qu'il affirme (p. 37), la lecture *ḥtp-di-nswt* n'est pas fondée uniquement sur « une transcription démotique... valable seulement pour son époque » : Gardiner (dans DAVIES-GARDINER, *Op. cit.*, p. 80, et *JEA*, XXIV (1938), p. 89, n. 1.; — pour la position de *nswt* après *ḥtp* et *di*, voir encore, au M. E., CHASSINAT-PALANQUE, *Assiout*, p. 132, et Caire *CG* 20388) a produit, en faveur de cette lecture *ḥtp-di-nswt*, des arguments convaincants que Garnot passe sous silence. D'autre part, Garnot soulève des objections à propos de l'interprétation de *(r)di(w)* comme une forme relative ou comme un participe perfectif passif (pour cette dernière interprétation, voir GARDINER, *JEA*, XXIV (1938), p. 89 et n. 1 — mais cf. GUNN, *Studies*, p. 6, n. 7) et voudrait faire de cette forme un *sḏm.f* optatif (p. 38). Mais ses objections tombent maintenant que l'on peut voir dans *(r)di(w)* un cas de la forme relative perfective *sḏm.f* (cf. CLÈRE, *Actes du XXI^e Congrès Intern. des Orientalistes*, pp. 64-66 ; GARDINER, *Grammar* (2^e éd.), § 389, 2, *a*) extérieurement semblable à la forme relative prospective, mais s'employant en référence au passé (*ḥtp-di-nswt* pourrait ainsi signifier « une offrande qu'*a donnée* le roi » ; cf. GARDINER, *Grammar*, p. 171, en bas). Quant aux objections d'ordre général que fait Garnot (p. 37) à propos de la façon dont Gardiner a été amené à interpréter les vœux dépendant de *ḥtp-di-nswt*, quiconque a la moindre idée de ce qu'était la mentalité orientale ancienne ne les aurait certainement pas faites.

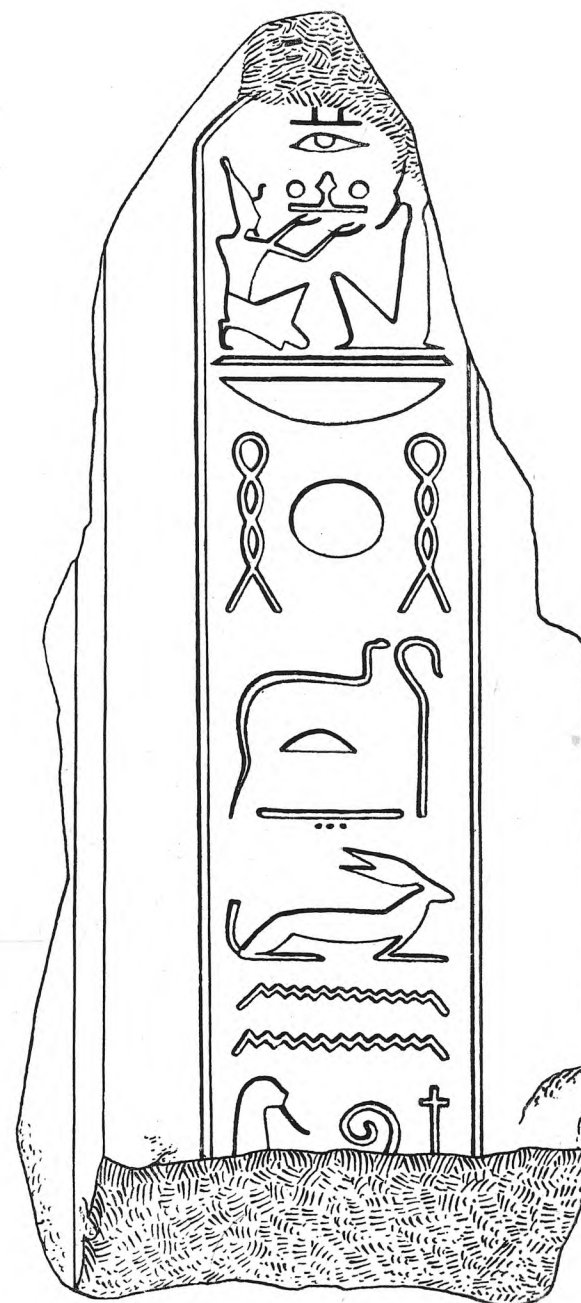
mots dans lequel le verbe exprimant l'action précède le nom désignant l'objet sur lequel elle est exercée. Par exemple, vaut *di* '(') « un (homme) donnant un mât » (= *di* +' par rébus) [1]; vaut *in ḫrt* « un (homme) ramenant Celui-qui-s'était-éloigné (l'œil solaire) » [2]; vaut *f't iḫt* « porter des offrandes » [3]; etc. Bien plus, sur l'un des documents fournissant les exemples du monogramme *ḥtp-di-nswt*, figure un signe qui a très probablement la valeur *di.f 'nḫ* « il donne la vie » [4]) et représente par conséquent non plus une expression participiale ou infinitive, mais une proposition à forme verbale finie. Dans ces conditions, il pourrait sembler justifié d'attribuer au monogramme du « roi donnant l'offrande » une valeur parallèle, soit *di-nswt-ḥtp* « le roi donne l'offrande ». Mais, en réalité, le signe ne peut fournir aucune indication sur l'ordre des

---

[1]) Drioton, *Ann. Serv.*, XL (1940), pp. 323-324, et 422 (132).

[2]) Fairman, *BIFAO*, XLIII (1945), p. 122.

[3]) Id., *ibid.*, p. 98.

[4]) Texte de l'Ex. *b* (ci-dessus, p. 37) = Drioton, *Ann. Serv.*, XLIV (1945), p. 20. Ce signe, qui fait immédiatement suite à *ḥtp-di-nswt Imn nb ntrw* (en cryptographie), est transcrit *di 'nḫ* (et non *di.f 'nḫ*) par Drioton qui traduit « Une offrande que le roi donne à Amon, seigneur des dieux, qui donne une vie... », mais, dans la dépendance de *ḥtp-di-nswt*, il est indispensable qu'il y ait *di.f 'nḫ* « *afin qu'il* donne une vie... ». Dans le doublet en « cryptographie par perturbation » de ce texte (Id., *ibid.*, pp. 23-24), le monogramme de l'homme présentant le signe *'nḫ* est précédé d'un petit triangle, « variation matérielle de », ajouté au monogramme pour en aider la lecture ; on pourrait aussi penser que le petit triangle représente seul le verbe *di* et que le personnage, par le rébus *f(')* *'nḫ* « un (homme) portant un *ankh* », vaut *f* + *'nḫ*, soit *di.f 'nḫ* pour l'ensemble des deux signes (pour la notation cryptographique de *f* par un personnage « portant quelque chose », cf. Drioton, *Ann. Serv.*, XL (1940), pp. 350-351 [76 et 79] et 390-391 [20]).

Fragment de la partie supérieure du pilier dorsal d'une statue

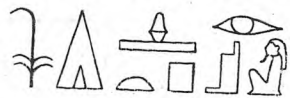
trois termes qui composent la formule. Le fait que, dans ce monogramme, le geste et la nature du personnage expriment l'un et l'autre un mot (*di* et *nswt*) place déjà le signe en dehors des normes de l'écriture cryptographique. Il s'agit, en fait, d'un signe figuratif représentant directement la notion exprimée par la formule *ḥtp-di-nswt*, et ce signe peut être la traduction en image de « une offrande donnée par un roi » (pour « une offrande que donne le roi » = *ḥtp-di-nswt*) aussi bien que de « un roi donnant une offrande » (pour « le roi donne l'offrande » = *di-nswt-ḥtp*).

La petite scène du document publié ici prouve en revanche, d'une façon à peu près sûre, que le dieu dont le nom suit les mots *ḥtp-di-nswt* était, au Nouvel Empire, regardé comme le destinataire de l'offrande donnée par le roi au lieu d'en être, comme c'était le cas primitivement, le donateur au même titre que le roi lui-même [1]). En effet, alors que, dans les deux autres cas [2]) où un nom divin accompagne le monogramme, ce nom est écrit dans le même sens que le monogramme et lui fait suite, se trouvant ainsi placé derrière le personnage royal : [3]), ce qui n'indique rien de plus que les nombreux de la même époque, la scène du nouveau document représente le dieu, Osiris, assis devant le roi et lui faisant face, c'est-à-dire étant censé recevoir l'offrande que le roi présente. Il subsiste certes un léger doute sur la valeur qu'il faut attribuer à cette disposition des deux personnages : on pourrait en effet la regarder comme un cas de « cryptographie thématique », genre d'écriture dans lequel il suffit que la scène soit « cohérente et plausible » [4]) sans nécessairement correspondre à un état de choses réel. Mais, comme je l'ai déjà signalé, le groupe est figuratif plutôt que cryptographique, et il est vraisemblable que la scène traduit la signification qui était attribuée aux mots dont elle tient la place. D'ailleurs, la préposition *n* du datif introduisant le nom divin après *ḥtp-di-nswt* apparaît effectivement dans l'écriture non pas seulement à la Basse Époque ou, au plus tôt, à la fin du Nouvel

---

[1]) Cf. Gardiner, *Grammar*, pp. 171-172.

[2]) Trois cas, compte tenu du nouvel exemple (*f*) signalé ci-dessus, p. 37, n. 2.

[3]) Texte des Exx. *b* et *c* (ci-dessus, p. 37) = Drioton, *Ann. Serv.*, XLIV (1945), pp. 20 et 22.

[4]) Cf. Drioton, *Mélanges Maspero*, I, p. 703.

Empire, comme on l'a écrit [1]), mais, sporadiquement au moins, au Moyen Empire — dans [2]) «offrande que donne le roi *à* Osiris» — et même dès la fin de l'Ancien Empire — dans [3]) « offrande que donne le roi *aux* dieux seigneurs de l'Occident ». Il est donc certain que pouvait, à la XIXe dynastie, être compris *ḥtp-di-nswt* (*n*) *Wsir* « offrande que donne le roi *à* Osiris », et c'est sûrement cette forme réinterprétée de l'ancienne formule d'offrande qui est rendue figurativement par le groupe dont il vient d'être question.

---

[1]) Cf. Davies-Gardiner, *The Tomb of Amenemhet*, p. 89 (« In Ptolemaic and slightly earlier times ») ; *Wörtb.*, III, p. 187, 6 (« seit Ende N. R. »). Un exemple du N. E. est cité dans Davies-Gardiner, *Op. cit.*, p. 91 (= *Rec. trav.*, III (1882), p. 108 ; voir aussi la stèle Louvre C 63, de la XVIIIe dyn.), mais il s'agit d'un cas particulier, *ḥtp-di-nswt n* (*Wsir*) dépendant de *irt* « faire » ; il y a cependant lieu d'en tenir compte, car la préposition *n* se rattache à *di* et non à *irt*.

[2]) Chassinat-Palanque, *Assiout*, p. 157, Voir aussi, à la même époque et à Assiout également, les cas fréquents où *ḥtp-di-nswt* est suivi, à distance, de *ḥtp-di* + *n* + *nom divin* (sans *nswt*), le plus souvent répété plusieurs fois de suite avec des noms divins variés; exemples dans Id., *ibid.*, pp. 10, 12-14, 16, 17, 24-27, 54, etc.; Gauthier-Lefebvre, *Ann. Serv.*, XXIII (1923), pp. 4 et suiv.; Lacau, *Sarcophages antérieurs au N. E.* (*CGC*), II, pp. 130-131.

[3]) Hassan, *Excavations at Gîza*, [II], 1930-1931, p. 172, fig. 205, et pl. LXI, 1.

KARL HEINRICH DITTMANN

Die Bedeutungsgeschichte des aegyptischen Klappstuhls

Wer gewohnt ist, beim Studium aegyptischer Privataltertümer nicht nur WILKINSONS *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, LUISE KLEBS' *Reliefs und Malereien* und KEES' *Kulturgeschichte*, sondern auch den eigentlichen Ahnherrn dieser Reihe, ROSELLINIS *Monumenti Civili* zu Rate zu ziehen, der kennt die bunte Darstellung prächtiger aegyptischer Thronsessel auf Tafel 91, von denen der am weitesten rechts abgebildete eigentlich nichts anderes als ein kunstvoll verherrlichter Klappstuhl ist. Wer dann in ROSELLINIS Werk weiterhin nach Klappstühlen der alten Aegypter sucht, findet auf Tafel 90 bei Nr. 4 die gelungene Wiedergabe einer aegyptischen Klappstuhl-Darstellung und gar auf Tafel 74 in Nr. 1 die Abbildung eines erhaltenen solchen Stuhls und staunt aufs neue ob der Fülle von Einzelheiten der aegyptischen Zivilisation, die ROSELLINI beobachtet und in seinem Werke eingefangen hat.

Da der italienische Meister so gewissenhaft auch scheinbar Nebensächlichem seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sei es mir vergönnt, seinem Andenken die Durchführung einer kulturgeschichtlichen Überlegung zu widmen, die sich ebenfalls an eine geringfügige Hinterlassenschaft der grossen alten Kultur knüpft - eben an den Klappstuhl.

I.

Der Klappstuhl — für heutige Begriffe eine praktische, leicht tragbare, im übrigen völlig profane Sitzgelegenheit — ist in Ägypten ursprünglich nicht heimisch gewesen. Das Alte Reich kennt ihn nicht. Die frühesten bisher bekannt gewordenen Beispiele stammen aus der letzten Zeit des Mittleren Reichs; es sind nur wenige. J. GARSTANG fand in einem Grabe bei Beni--Hassan einen einfachen hölzernen Klappstuhl zusammen mit einer Kopfstütze in « Klappstuhlform » und Gefässen, wie sie für die Zeit der 12. bis 18. Dynastie typisch sind [1]). Ein weiterer Klappstuhl von der gleichen

[1]) J. GARSTANG, *Burial Customs*, 1907, S. 123, Fig. 118 (Klappstuhl), S. 119, Fig. 113 (Kopfstütze). Grab Nr. 287. Sitzfläche des Stuhls nicht erhalten.

Form wurde in Meir gefunden [1]). Die Ägyptische Abteilung der Staatlichen Museen zu Berlin besitzt ein ganz ähnliches Exemplar, das sich auf Grund des Vergleichs mit den Stücken von Beni-Hassan und Meir ebenfalls in die 12. Dynastie datieren lässt [2]). Alle diese Klappstühle sind von einfachster Art : von den Enden zweier paralleler Fussleisten steigen je zwei Strebehölzer auf, die sich in ihrer Mitte kreuzen und deren obere Enden wieder durch je zwei Leisten verbunden sind. Diese oberen Leisten verlaufen ihrerseits wieder parallel zu den Fussleisten ; an ihnen ist die in keinem Falle erhaltene Sitzfläche — aus Leder, Fell oder Zeug zu denken — befestigt gewesen. Die Kreuzung der Strebehölzer ermöglicht das Zusammenklappen der Stühle.

Nach diesem bescheidenen Anfang wird der Klappstuhl erst im Laufe der 18. Dynastie zahlreicher. Jetzt bemächtigt sich seiner auch der gestaltende Geist des ägyptischen Handwerkers und überträgt auf ihn und seine Teile Formen aus ägyptischen Werkstätten. So erhalten seine Beine, wie andere ägyptische Möbel, gelegentlich die Gestalt von Löwentatzen, die mit den Pranken die Fussleisten umgreifen [3]), häufiger aber lässt man sie in Entenschnäbel übergehen, die auf die Fussleisten beissen [4]). Mit sicherem Gefühl hat der Ägypter das Wesen dieses neuen Möbelstücks erfasst, das Leichte, Flüchtige seiner Art empfunden und daher wohl den Entenköpfen vor den Löwenfüssen der standfesteren Sessel und Betten den Vorzug gegeben, werden doch mit Entenköpfen gerade leichte und kleine Gerätschaften, wie Salbenlöffel, geschmückt [5]). Die Sitzfläche wird schmucker gestaltet, aus Leopardenfell gebildet und bei der späteren Form des Stuhls gern mit dicker Polsterung versehen. Diese spätere Form, die namentlich den prunkvollen Thronsesseln der 19. Dynastie eigen ist, verzichtet auf die ursprüngliche Eigenschaft des Klappstuhls, zusammengelegt werden zu können, und behält nur den alten Aufbau mit den gekreuzten Beinen bei, so allerdings eindeutig das Vorbild bewahrend [6]).

Dass der ägyptische Handwerker das neue Möbel sehr bald nach seinem Aufkommen in die ägyptische Formensprache übersetzt, ist nicht verwun-

[1]) *Bulletin of the Metropolitan Mus. of Art New York* Bd. 8, S. 73, Abb. 3.

[2]) A. Hermann, ZÄS 68 (1932), S. 102, 7, Taf. XI b.

[3]) W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte* I, 1923, 39a. - H. Carter u. A. C. Mace, Tut-ench-Amûn II, 1927, Taf. 1 A.

[4]) Wreszinski a. O. I, 39b. - H. Carter u. A. C. Mace *Tut-ench-Amun* I, 1924, Taf. 59 B. - I. Rosellini, *Monumenti civili*, tav. 74, 1. - Schiaparelli, *Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto* II, 1927 (Grab des Cha), S. 114, fig. 94. - A. Hermann ZÄS 68 (1932), S. 102 f.

[5]) Vgl. A. Hermann, ZÄS 68 (1932), S. 86 ff.

[6]) Z. B. I. Rosellini, *Monumenti Civili*, Taf. 91 ganz rechts.

derlich, denn er hat, besonders im Neuen Reich, noch jedes Stück in den Bann seiner Ausdrucksmittel gezwungen. Verwunderlich dagegen ist, dass der Klappstuhl nicht das bleibt, was er ursprünglich doch offenbar war, ein schlichter Feldstuhl, sondern dass ihm eine Laufbahn beschieden wird, die schliesslich beim Thronsessel endet. Angesichts seiner immer reicher werdenden Ausstattung stellt sich die Frage ein : wer sitzt denn eigentlich auf diesen so begünstigten Stühlen ?

Die Wandbilder geben reichlich Auskunft hierüber. Luise Klebs hat beobachtet [1]), dass, wenn Sessel und Klappstuhl nebeneinander stehen und Herr und Dame auf ihnen Platz genommen haben, die Dame auf dem Sessel, der Herr aber auf dem Klappstuhl sitz [2]). Von modernen Vorstellungen ausgehend, würde man hierzu sagen, dass sei ganz in der Ordnung, denn da der Sessel die bequemere Sitzgelegenheit ist, so gebühre er der Dame und der weniger bequeme Klappstuhl dem Herrn. Wenn auch der Ägypter des Altertums in der Frau als « Herrin des Hauses » die ebenbürtige und verehrungswürdige « Schwester » empfand, so dürfte jedoch in diesem Falle nicht die Höflichkeit der Herrenwelt die Dame auf den Sessel placiert haben. Bei aller sympathischen Achtung für die Frau ist dem Ägypter, wie allen Orientalen, der Vortritt des Mannes im öffentlichen Leben selbstverständlich gewesen. In den Darstellungen erscheint der « Herr » durch grössere Wiedergabe oder besonderen Platz in der Komposition immer hervorgehoben. Wenn er mit Gattin oder Mutter sitzend dargestellt ist, so sitzt er voran. Der Gedanke liegt nahe anzunehmen, dass dem « Herrn » der Klappstuhl nicht aus Rücksichtnahme auf die neben ihm auf dem Sessel sitzende Frau übrig geblieben ist, sondern ihm aus Gründen der häuslichen oder gar öffentlichen Rangordnung zukommt.

So befremdlich diese Annahme zunächst scheint, sie erhält weitere Stützen durch ein bekanntes Bild auf einem thebanischen Grab der 18. Dynastie [3]), das eine Gesellschaft von sieben Herren zeigt. Sechs von ihnen sitzen, teils mit Perücke, teils kahlköpfig, alle aber mit schönen Halskragen und Schurzen angetan, auf vierbeinigen Hockern. Der siebente, und zwar zuvorderst sitzende, ein Kahlköpfiger, erfreut sich der besonderen Aufmerksamkeit zweier junger Dienerinnen, die sich um ihn zu schaffen machen, ihm einen Halskragen umlegen und ihm aus einer Schale wahrscheinlich eine

[1]) *Reliefs und Malereien des Neuen Reichs* I, 1934, S. 145.

[2]) Z. B. Wreszinski, a. O. I, 39a.

[3]) N. de Garis Davies, *The Tomb of two Sculptors*, 1925, Taf. VII (= Wreszinski a. O. I, 361).

wohlriechende Essenz reichen. Dieser offensichtlich bevorzugte und anscheinend besonders geehrte Gast sitzt, im Gegensatz zu seinen Mitgästen, auf einem Klappstuhl, der mit einem Leopardenfell belegt ist. Das Bild zeigt besonders einleuchtend, dass es mit dem Klappstuhl eine besondere Bewandtniss haben muss (Taf. VI, Abb. 1).

Er ist, wie schon erwähnt, schliesslich auch Thronsitz der Könige geworden. Im Grabe des Tut-anch-Amûn wurden bekanntlich zwei prächtige Throne gefunden, und einer von ihnen ist ein Klappstuhl aus Ebenholz mit Elfenbeineinlagen und Goldblechbeschlägen (Taf. VIII, Abb. 6) [1]. Seine Füsse sind als Entenköpfe gebildet, seine Rückenlehne mit Fayence, Glas und echten Steinen verziert, reicht bis auf eine der beiden Fussleisten hinab und ist an dieser befestigt, sodass dem Stuhl seine Klappfähigkeit genommen ist. Gerade diese typologische Fortentwicklung die dem Klappstuhl seine ursprüngliche Eigenschaft raubt, ihm aber in der nunmehr starren Konstruktion seine alte Form belässt, zeigt, dass es eben auf diese Form ankam, und dass mit ihr der Gedanke des gebietenden Sitzens, des Thronens, verbunden war. Ein Goldblechrelief aus dem Grabe des Tut-anch-Amûn zeigt den König auf einem Klappstuhl sitzend, zwar in intimerer Umgebung, aber doch als König [2]. Endlich sei noch auf die Darstellung eines besonders repräsentativen Klappstuhl-Thrones verwiesen, auf dem Ramses III. sitzt [3].

Alle diese Beispiele zeigen unabweislich, dass dem Klappstuhl die Bedeutung einer gehobenen, vornehmen und offiziellen Sitzgelegenheit für bevorzugte oder gebietende Personen anhaftet. Er hebt seinen Inhaber im Ansehen über andere Menschen hinaus : der König nimmt auf ihm Platz, man überlässt ihn angesehenen Gästen, dem Hausherrn gebührt er, und er muss auch für hochgestellte Festteilnehmer bereitstehen, wie z. B. für die fünf Befehlshaber königlicher Hilfstruppen, die bei Haremhab zu Gaste sind [4].

An diesem Bedeutungsinhalt des Klappstulhs ändert die Tatsache nichts, dass er gelegentlich auch da verwendet wird, wo er heutigen Begriffen nach hinpasst, etwa beim Barbier, wo wartende Kunden sich seiner bedienen [5], oder gelegentlich einer Bootfahrt zum Fischestechen, wobei zum Ausruhen ein Klappstuhl auf das Bootsdeck gestellt ist [6]. Solche Verwendungen des

[1] H. CARTER a. O. III, 1934, Taf. 32, u. S. 136 ff (der sog. Priesterstuhl, zu dem auch ein Fusschemel mit Darstellung unterworfener Feinde gehört).
[2] H. CARTER a. O., II, 1927, Taf. 1 A.
[3] LEPSIUS, *Denkmäler* III, 208.
[4] WRESZINSKI, a. O. I, 39a.
[5] WRESZINSKI, a. O. I, 44.
[6] WRESZINSKI, a. O. I, 70.

Klappstuhls sind ja selbstverständlich, da er als praktisches, leichtes und überall aufstellbares Möbelstück, wie heute, so auch in alten Zeiten geschätzt wurde. Er ist eben ein richtiger Feldstuhl und stiftete als solcher naturgemäss auch im alten Ägypten seinen Nutzen, z. B. bei Feldarbeiten, wenn der aufsichtführende Gutsherr sich ausruhen wollte [1].

Indes, selbst unter diesen profanen Verwendungsgelegenheiten gibt es einige Beispiele, die auf jenen merkwürdigen, Ansehen heischenden Charakter des Klappstuhls zurückweisen. Wenn man etwa die Soldaten der Wache Amenophis IV. Klappstühle benutzen sieht [2], so vermeint man, den Stolz der Leibgardisten mitzuempfinden, die mit der Allüre grosser Herren Besonderheiten für sich beanspruchen. Wenn gar ein rauhbeiniger syrischer Landsknecht seinen gewaltigen Durst löscht, in seiner Behäbigkeit sich von einem Knaben seinen Weinheber halten lässt und seine Augen am Anblick eines Mägdeleins weidet, so möchte man vollends glauben, dass der alte Sünder sich den Klappstuhl untergeschoben hat, um zu zeigen, was für ein Mordkerl er ist [3]. Auch eine gewisse philisterhafte Anmassung scheint sich gelegentlich den Klappstuhl herbeigeholt zu haben, so etwa bei Anij, der es während der Amarnazeit bis zum königlichen Schreiber und Hausvorsteher gebracht hat und sich auf seiner Stele auf einem Klappstuhl sitzend darstellen lässt [4].

So scheinen auch diese Beispiele aus an sich schlichter Umgebung noch eine Erinnerung an die besondere Bedeutung des Klappstuhls zu enthalten.

Est ist nun nicht etwa so gewesen, dass der Klappstuhl ganz allgemein der alleinige repräsentative Sitz wurde. Von alters her hat es in Ägypten den Thronsessel gegeben, der auch nach der Aufnahme des Klappstuhls im Neuen Reich seine Rolle behielt. Ebenso blieb auch der Sessel im bürgerlichen Leben Sitz der « Notabeln ». Um so bemerkenswerter ist es, dass der Klappstuhl, das Aschenbrödel unter den Stühlen, bald nach seinem Aufkommen in Ägypten zu hohem Range erhoben wird, und dass, wenn er Verwendung findet, dies in der überwiegenden Zahl der Fälle mit besonderem Bedacht zur Ehrung des auf ihm Sitzenden zu geschehen scheint.

Diese Würde kann der Klappstuhl nicht in Ägypten bekommen haben, sie muss mit ihm verbunden gewesen sein, als er eingeführt wurde. Aber welche Bewandtnis hat es mit seiner Besonderheit ?

[1] WRESZINSKI, a. O. I, 233, oben.
[2] N. DE GARIS Davies, *The Rock Tombs of El Amarna* VI, 1908, Taf. 30 unten.
[3] Stele aus der Amarnazeit im Berliner Museum: ZÄS 52 (1914), S. 80, Abb. 12.
[4] P. LACAU, *Stèles du Nouvel Empire* I, 2, 1926, Taf. 67, und S. 219 (Nr. 34178, CGC).

II.

Da der Klappstuhl im Alten Reich völlig fehlt und sich gegen Ende des Mittleren Reichs mit einem Mal im ägyptischen Inventar einstellt, ist es wahrscheinlich, dass er von aussen eingeführt wurde. Mag auch immerhin an die Möglichkeit gedacht werden, dass die ersten Exemplare, die aus dem Mittleren Reich stammen, eigene ägyptische Erfindung sind - die Bedeutung als Ehrensitz, die der Klappstuhl in der 18. Dynastie erhält, ist ihm nicht in Ägypten beigelegt worden, sondern von aussen an ihn herangetragen. Und darauf kommt es in dem hier zu erörternden Zusammenhang an.

Denn Ägypten ist in dieser Zeit — der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends — nicht das einzige Land der Alten Welt, das mit dem Klappstuhl und seiner besonderen Sinngebung bekannt wird. Eine sehr bedeutsame Darstellung, die die Fingerplatte eines goldenen Siegelrings schmückt, der in Tiryns gefunden, wurde, zeigt eine Prozession von löwengestaltigen Genien, die auf eine Göttin zuschreiten und dieser in grossen Schnabelkannen ein Trankopfer bringen. Die Göttin erwartet den Zug mit einem spitzen Trinkgefäss in der Hand ; sie thront auf einem Klappstuhl mit hoher Rückenlehne und setzt die Füsse auf einen Schemel (Taf. VII, Abb. 3) [1]. Der Siegelring wird von G. Karo ins 15. Jahrhundert datiert [2]. Hier also hat gar eine Gottheit auf dem Klappstuhl Platz genommen, der nicht einmal einfacher Natur ist, sondern, mit hoher geschwungener Rückenlehne ausgestattet, wohl Anspruch auf die Bezeichnung Thron hat. Der Blick schweift hinüber nach Kreta und siehe, auch dort ist der Klappstuhl nicht unbekannt. Änlich wie die Göttin auf dem Goldring von Tiryns, erscheint auch dort einmal eine Göttin auf einem Klappstuhl sitzend und ein Speiseopfer entgegennehmend ; die Darstellung ist als Abdruck, wahrscheinlich eines Siegelringes, auf einem Tonbruchstück erhalten, das in dem sogenannten Kleinen Palast von Knossos gefunden wurde (Taf. VII, Abb. 4) [3]. Ein anderer Siegelabdruck auf Ton aus einem Raum des Palastes von Knossos zeigt den tiergestaltigen Minotaurus auf einem Klappstuhl [4]. Und endlich hat auf einem Heiligtum im nordwestlichen Teil des ausgedehnten Palastbezirks von Knossos

---

[1] Mehrfach abgebildet : H. Bossert, *Altkreta*, 1937, Abb. 400 d. - A. Evans, *Palace of Minos* IV, Part. 2, S. 460, Fig. 385. Die thronende Gottheit vergrössert aufgenommen bei A. Evans, a. O., S. 393, Fig. 329.

[2] *Archäologischer Anzeiger* 1916, S. 146, f., Abb. 5.

[3] A. Evans, a. O. IV, Part 2, S. 387, Fig. 322.

[4] A. Evans, a. O. IV, Part. 2, S. 387, Fig. 321, u. *Annual of the British School of Athens* VII (1900-1901), S. 18, Fig. 7a.

eine ganze Gesellschaft von Jünglingen, die offenbar zu kultischer Handlung versammelt sind ,auf einfachen Klappstühlen Platz genommen (Taf. VIII, Abb. 5) [1]. Aus mehreren Anzeichen schliesst A. Evans, dass diese Jünglinge « of the highest social rank » seien [2], und die Darstellung ihre Versammlung und Handlung auf der Wand eines Heiligtums besagt zur Genüge, dass sie nicht zu profanem Tun zusammengekommen sind. Zu feerlicher oder gar kultischer Handlung aber setzt man sich nicht auf einen Stuhl, der untergeordneten Charakter hat, zumal nicht in einer Umwelt, die, wie die kretische, den grossen festen Thronsitz kennt. Die Klappstühle müssen also auch in diesem Falle Sitze von gehobener Bedeutung sein.

Das « Camp-Stool-Fresco » stammt aus der spätminoischen Periode (I. b), also, wie der Siegelring von Tiryns, aus dem 15. Jahrhundert. Die erwähnten kretischen Siegelabdrücke sind ebenso zu datieren. Alle diese Beispiele zeigen, dass zur selben Zeit wie in Ägypten und in ähnlicher Weise wie dort der Klappstuhl auch im kretisch-mykenischen Kulturkreise zum Range eines Ehrensitzes, ja eines Götterthrones, erhoben worden ist. Gern wüsste man nun, ob der Klappstuhl auf Kreta eher, als auf dem Festlande bekannt wurde, oder umgekehrt. Der Siegelring von Tiryns dürfte wohl, wie viele seinesgleichen, von einem kretischen Meister im Dienste eines achäischen Burgherrn gearbeitet worden sein. Vielleicht hat dieser eine Szene darstellen müssen, die der religiösen Vorstellungswelt seines Auftraggebers angehörte ; dann würde auch der Klappstuhl als Thron der Göttin wohl aus der achäischen Sphäre stammen. Aber entscheiden lässt sich das durch die Analyse der kretischfestländischen Kulturbeziehungen einstweilen nicht. Jedoch löst sich das Problem beim Studium grösserer geschichtlicher Zusammenhänge, wenn die Untersuchung auf andere Kulturkreise Europas und Vorderasiens ausgedehnt wird, die der gleichen hier behandlelten Zeitstufe angehören, nämlich auf das germanische Siedlungsgebiet während der älteren Bronzezeit in Dänemark und Nordwestdeutschland und auf die Reiche der Hethiter in Kleinasien und der Mitanni in Nordsyrien und Mesopotamien.

Die sogenannten Fürstengräber der älteren germanischen Bronzezeit (Periode II nach Montelius) enthalten gelegentlich Klappstühle (Taf. VI, Abb. 2) ; einige der gefundenen haben prachtvoll ziselierte Bronzebeschläge. Ihre reiche Mitgift an Waffen und Schmuck, sowie ihre besonders sorgfältige Herrichtung heben diese Gräber aus der Menge der gleichzeitigen einfache-

---

[1] Auf dem sogenannten Camp-Stool-Fresco : A. Evans, a. O., Taf. 31, und S. 387.

[2] a. O., S. 397.

ren Bestattungen heraus und lassen sie mit Recht als « Fürstengräber » erscheinen. Der Klappstuhl in ihnen ist dem fürstlichen Toten zweifellos deswegen in Jenseits mitgegeben worden, weil er bei seinen Lebzeiten zu den Zeichen seiner Würde und seines Herrschertums gehörte [1]). Auf diesem Stuhl sass der Gebieter und empfing die Abgesandten fremder Völker oder pflegte Rechtsprechung unter seinen Untertanen.

Auch bei den Hethitern in Kleinasien kommt der Klappstuhl während des ganzen zweiten Jahrtausends als Gotter — und Fürstensitz vor. Ein Relief von Karkemisch ,das allerdings schon dem Ende des Jahrtausends zuzuweisen ist, stellt eine ehrwürdige Person auf einem Klappstuhl sitzend dar, vor ihr steht ein Tisch — übrigens ein Klapptisch — mit Speisen, hinter diesem warten ein Diener und ein Musikant dem Speisenden auf, während ein weiterer Diener sich hinter seinem Herrn zu schaffen macht [2]). Das zweite Beispiel ,das hier genannt sei, bietet ein Würfelsiegel aus Tarsus, das eine auf einem Klappstuhl thronende Gestalt zeigt, anscheinend eine Gottheit. Als Datierung des Siegels wird das 2. Jahrtausend angegeben [3]).

Endlich sollen aus dem Reiche Mitanni ein Relief von Arslantepe bei Malatia und ein Rollsiegel « mitannischer Art » angeführt werden [4]). Auf dem Relief erblickt marzwei Gestalten, die an einem mit Speisen bedeckten Klapptische Platz genommen haben. Während die rechte auf einem vierbeinigen Schemel sitzt, hat sich die als Hauptperson der Darstellung unverkennbare linke Gestalt auf einem Klappstuhl mit hoher Rückenlehne niedergelassen. Auf demselben Relief erscheint rechts von den speisenden Personen ein zweirädriger Streitwagen mit Fahrer. Auch dieses Bild stammt erst aus der Zeit des ausgehenden zweiten Jahartausends und kann daher, ebenso wie das hethitische Relief von Karkemisch, nur als Beleg für die lange Gebräuchlichkeit des Klappstuhls als Ehrensitz in Vorderasien angeführt werden. Ein älteres Beispiel stellt das erwähnte Rollsiegel dar, das in einem seiner Bilder eine Prozession von tier und menschengestaltigen Dämonen zeigt, die mit allerlei Gerätschaften in den Händen auf eine weibliche Gottheit zuschreiten. Diese Göttin sitzt auf einem Klappstuhl.

---

[1]) Über die Bedeutung des Klappstuhls bei den Germanen, vgl. E. Whale, *Deutsche Vorzeit*, 1932, S. 84 u. 143. - Der Abb. 2 wiedergegebene Stuhl besteht aus Eschenholz und wurde im Grabhügel « Guldhöi » in Dänemark gefunden (hier nach M. Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte* Bd. 9, Taf. 116 d).

[2]) A. Moortgat, *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, 1932, Taf. 57.

[3]) A. Moortgat, a. O., Taf. 75, 2 rechts aussen.

[4]) A. Moortgat, a. O., Taf. 58 und 12, 7.

In fünf verschiedenen Kulturkreisen des zweiten Jahrtausends erscheint also der Klappstuhl in der gleichen Bedeutung als Sitz der Ehrzürdigen, der Gebieter und der Götter : in Ägypten, auf Kreta und dem griechischen Festlande, im frühgermanischen Siedlungsraum in Nordeuropa und in den Reichen der Hethiter und Mitanni in Vorderasien. Diese gleichgeartete und gleichzeitige Erscheinung in so weit von einander entfernten Teilen der alten Welt kann kein Zufall sein. Sie wird getragen von der grossen Kulturwelle, die sich im zweiten Jahrtausend von Vorderasien her über den alten Orient und Europa ergiesst und deren hervorragendes Merkmal der Streitwagen ist [1]). Denn das" ist das Eigenartige : der zweirädrige Streitwagen, mit Pferden bespannt, nimmt den Weg zu denselben Völkern, zu denen der Klappstuhl als Ehrensitz gelangt. Er wird sowohl auf den Grabstelen der achäischen Fürsten in Mykenae [2]), wie auf dem Wandstein eines frühgermanischen Grabes bei Kivik in Sschweden [3]) dargestellt. Zur selben Zeit bestimmt der Streitwagen die Kriegführung der Ägypter ; als königliches Kampfgefährt, mit feurigen Rossen bespannt, erscheint er vom 15. Jahrhundert ab als Bildzentrum in den grossen Schlachtendarstellungen [4]). Und die Feinde die die Ägypter mit der für sie neuen Waffe bekämpfen, sind die Heere der Hethiter und Mitanni, die auch ihrerseits mit Scharen von Streitwagen ausgerüstet sind.

Die grosse Kulturbewegung, die Streitwagen und Ehrensitz über weite Gebiete hin verbreitet hat, ist nicht in jedem Falle auf Einwanderungen neuer Völker zurückzuführen. Zwar sind in Ägypten in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends die Hyksos als Völkerverband eingebrochen, aber dass sie es gewesen sind, die Pferd und Kampfwagen in Ägypten bekannt gemacht haben, wie immer wieder behauptet wird, ist niemals bewiesen worden und wird neuerdings mit guten Gründen bestritten [5]). Denn die archäologische Hinterlassenschaft der Hyksos lässt keine Beziehung zu Pferd und Wagen erkennen. Wenn die Hyksos nachher von den Ägyptern mit Streitwagen hekämpft werden, so zeigt das nur, dass die neue Waffe und

---

[1]) J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient* (*Der Alte Orient* Bd. 38, Hft. 2-4, 1939, S. 24 ff.

[2]) H. Bossert, a. O., 1937, Abb. 66.

[3]) Gute Abbildung nach neuerer Photographie : E. Wahle, a. O., 1932, S. 67, Abb. 14.

[4]) Das früheste Beispiel dieser Art ist die Schlachtdarstellung auf dem Kasten des Wagens Thutmosis' IV. Abgebildet : H. Carter - P. Newberry, *The Tomb of Thoutmosis* IV, CGC 1904, S. 24 ff., Taf. X.

[5]) J. Wiesner, a. O., S. 33.

Taktik inzwischen in Ägypten eingeführt worden war. Der pferdebespannte Streitwagen scheint den Ägyptern zum ersten Male in Syrien vor Augen gekommen zu sein, wo ihn die unter indogermanischer Herrschaft stehenden Churriter fuhren [1]). Möglich, dass von dort her auch der Klappstuhl nach Ägypten gebracht worden ist. Wie man bezüglich des Pferdes und Wagens in Ägypten gern an die Hyksos denkt, so ist man immer bereit, das Auftreten von Streitwagen und Klappstuhl in der nordischen Bronzezeit mit der Einwanderung der Indogermanen zu verbinden. Aber abgesehen davon, dass Ausgang und Richtung der Indogermanenzüge immer noch problematisch sind, tauchen Streitwagen und Klappstuhl ja garnicht während der sogenannten Indogermanisierung der nordischen Steinzeitbevölkerung auf, sondern finden erst später, nachdem dieser Prozess der germanischen Volkwerdung abgeschlossen ist, Eingang bei den Germanen der zweiten bronzezeitlichen Periode. Auch hier also dürften Wagen und Stuhl nicht durch wandernde Völker, sondern durch Kulturübermittlung eingeführt worden sein. Dagegen scheint der in Griechenland einwandernde achäische Kriegeradel diese Requisiten seines Herrentums tatsächlich ins neue Land mitgebracht zu haben, von wo aus sie an die Kreter weitergegeben wurden.

Die Aufnahme von Streitwagen und Klappstuhl in den einzelnen Kulturkreisen beruht also nicht ohne weiteres auf Völkerwanderungen. Dennoch muss zugegeben werden, dass in der Mitte dez zweiten Jahrtausends in Europa und Vorderasien manche Völkerschaft auf Wanderung unterwegs war. Das treibende Element waren damals fraglos die Indogermanen, die sich aus ihren Ursitzen gelöst hatten und bald hier, bald dort in Bewegung gerieten und andere Völker abdrängten oder vor sich her trieben. Gerade diese Völkerbewegungen waren es ja schliesslich, die dem Kulturaustausch Vorschub leisteten und die einzelnen kulturellen Schöpfungen von Volk zu Volk gebend und nehmend vermittelten. Die Kulturübermittlung dürfte dabei keinesfalls immer ein friedlicher Prozess gewesen sein. Die Übernahme des Streitwagens als neue Waffe zum Beispiel geschah wohl überall, wo sie stattfand, um die politische Unabhängigkeit nicht aus der Hand zu geben ; man lernte diese Waffen führen, um überlegen sein zu können.

Wenn also in den Völkerbewegungen des zweiten Jahrtausends der Streitwagen als entscheidende Waffe der die Situationen beherrschenden Adelsgeschlechter seine Rolle spielt, so ist sein gleichzeitiges Auftreten mit dem Klappstuhl in denselben Kulturkreisen nur aus einer inneren Verknüp-

[1]) J. WIESNER, a. O., S. 33.

fung beider zu begreifen. Beide nämlich sind Ausdruck des Herrentums jener Zeit : auf dem Wagen fährt der adlige Streiter zu Kampf und Sieg und auf dem Stuhle als dem Hochsitz lässt er sich als Gebieter nieder. Zwei im Grunde völlig verschiedene Dinge, die eigentlich nichts zu verbinden scheint, werden durch die geschichtliche Situation und die sie meisternden Geschlechter sinnvoll miteinander verknüpft. Und aus den Kampf-und Wanderzügen ergibt sich die Form des Thronsitzes dieser Streitwagenherren : mochte der feste Herrschersitz in friedlichen Ländern und Zeiten errichtet werden, in Kriegs-und Wanderperioden kam alles auf schnelle Beweglichkeit und leichten Tross an, und deshalb musste auch der Sitz zusammenlegbar gebaut werden.

Die grossen Völkerbewegungen des zweiten Jahrtausends mit ihren vielfachen Kulturwellen lassen also Ross, Streitwagen und Klappstuhl als herrscherliche Wahrzeichen auch nach Ägypten gelangen. Wie der Streitwagen hier nicht auf den König beschränkt bleibt, sondern Gefährt der kriegerische Herrenschicht wird ,die mit ihm die grossen Schlachten des Neuen Reichs schlägt, so ist auch der Klappstuhl nicht allein königliches Vorrecht, sondern dient dem Vornehmen, dem zu Ehrenden, dem « Notabeln » als Sitz und Merkmal seiner Würde. Lässt sich für den ägyptischen Streitwagen mit Sicherheit das nördliche Mesopotamien und südliche Armenien, also das Land der arischen Mitanni als Herkunftsland ermitteln [1]), so fehlen leider bisher für den Klappstuhl direkte Hinweise auf ein Ursprungsgebiet oder Verbreitungszentrum. Aber nach dem Gesagten kann es als wahrscheinlich gelten, dass der Klappstuhl von ebendorther ins Nilland gebracht wurde. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange das gleichzeitige Vorkommen von Klappstuhl und Streitwagen auf einem und demselben Relief, nämlich dem oben beschriebenen von Arslantepe im Mitannireich [2]). Selbstverständlich ist damit nur das anfängliche Herkunftsgebiet gemeint. Denn später wurde der Klappstuhl, wie der Wagen, in eigenen ägyptischen Werkstätten

[1]) H. SCHÄFER, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1931, S. 530 ff. - K. H. DITTMANN, *Germania* 18 (1934), S. 250 - J. WIESNER, a. O., S. 33.

[2]) Die Datierung des Reliefs von Arslantepe in die Zeit, da das Mitannireich bereits ein Teil des grosshethitischen Reichs geworden war (nach 1300 v. Chr.) lässt die Frage offen, ob sein Bildinhalt mitannischer oder hethitischer Herkunft ist. J. WIESNER verdanke ich ausser anderen Aufschlüssen den Hinweis, dass in der Streitwagenüberlieferung um 1200 v. Chr. ein neuer Einfluss-Schub aus dem Iran bemerkbar wird. Es ist somit nicht ausgeschlossen, dass auch der Klappstuhl in dieser Zeit eine Bereicherung in Bezug auf seine Verwendung und Bedeutung aus dem Iran erhalten hat, also nicht nur auf hethitischer bzw. mitannischer Tradition beruht. Eine Untersuchung dieser Frage ist hier jedoch weder möglich noch erforderlich.

angefertigt oder auch seine Herstellung von den Nubiern als Tributleistung verlangt [1]).

Alle diese Überlegungen schliessen die schon erwähnte Möglichkeit nicht aus, dass Klappstühle gegen Ende des Mittleren Reichs als einfache Feldstühle von den Ägyptern ohne fremde Anregung erfunden wurden. Die Zeit dieser ersten, sehr einfachen Feldstühle, von denen oben einige Beispiele genannt wurden, liegt ja um gut zwei Jahrhunderte vor der allgemeinen Verbreitung des Klappstuhls im Orient und in Europa, und es lässt sich nicht sagen, ob der Klappstuhl der Streitwagenvölker schon so früh in den Gesichtskreis der Ägypter treten konnte. Das Wesentliche jedoch ist, dass bei den Feldstühlen des Mittleren Reichs nichts darauf hindeutet, dass ihnen bereits der Charakter des Ehrensitzes anhaftete. Sind sie aber nichts anderes als einfache Feldstühle gewesen, so kann, nach den geschilderten Zusammenhängen, die in der 18. Dynastie stattfindende Erhebung zum Ehrensitz nur auf die Berührung mit Völkern zurückgeführt werden, die den Klappstuhl in dieser Bedeutung verwendeten. Die Übernahme von Klappstühlen im Sinne von Ehrensitzen stellt, archäologisch gesprochen, gleichsam die zweite Schicht der ägyptischen Klappstühle dar. Aus der Zweischichtigkeit erklärt sich vielleicht, dass der Klappstuhl gelegentlich auch weiterhin zu profanen Zwecken gebraucht wurde, z. B. für die beim Barbier wartenden Kunden. Solche Verwendungen würden, dann auf die ältere Schicht, also auf die in Ägypten selbst erfundenen profanen Klappstühle zurückgehen.

Ideengeschichtliche Untersuchungen decken oft weitreichende Zusammenhänge auf. Der Klappstuhl als Ehrensitz ist neben Pferd und Streitwagen ein Kulturelement, das Ägypten mit den grossen Völkergeschehnissen des zweiten Jahrtausends in Vorderasien und Europa verbindet.

[1]) WRESZINSKI a. O. I, 150.

ABB. 1. - Herrengesellschaft. Wandbild aus einem thebanischen Grabe der 18. Dyn.

ABB. 2. - Klappstuhl aus dem Fürstengrab « Guldhöi » in Dänemark. Periode II der nordischen Bronzezeit.

Abb. 3. - Darstellung auf einem goldenen Siegelring aus Tiryns, 15. Jahrh.

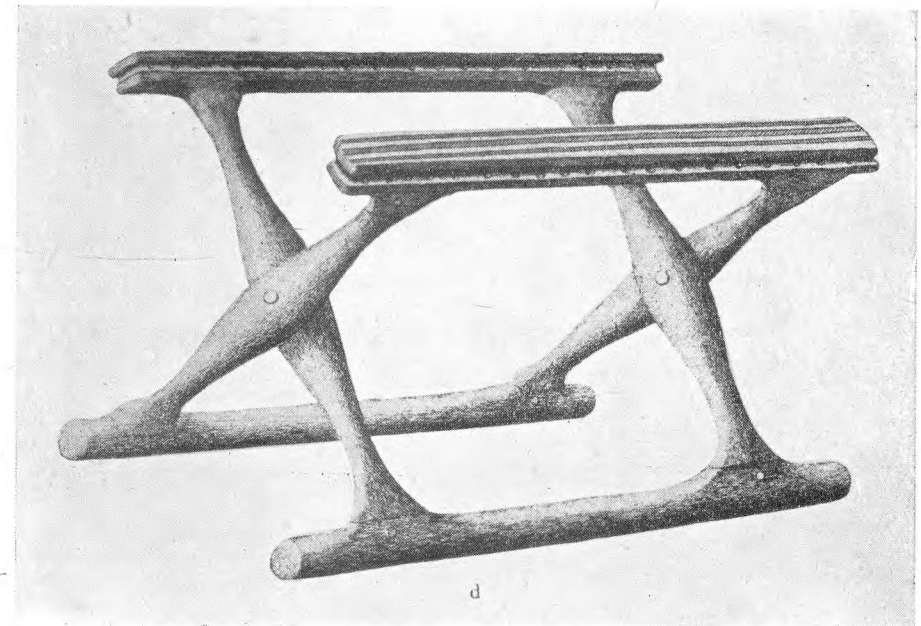



Abb. 4. - Tonsiegelabdruck aus Knossos auf Kreta

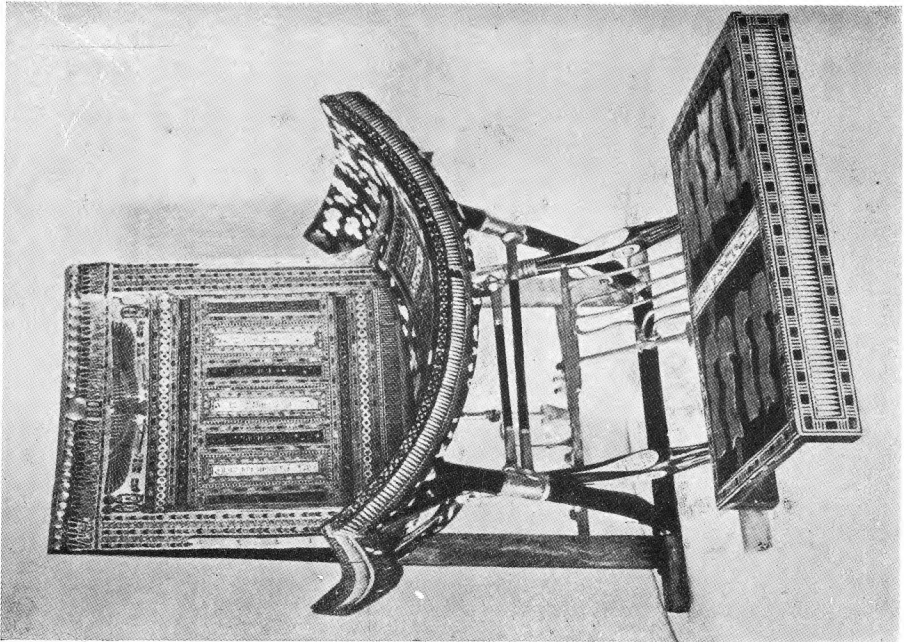



Abb. 6. - Thronsessel des Königs Tut-anch-Amûn, 18. Dyn.

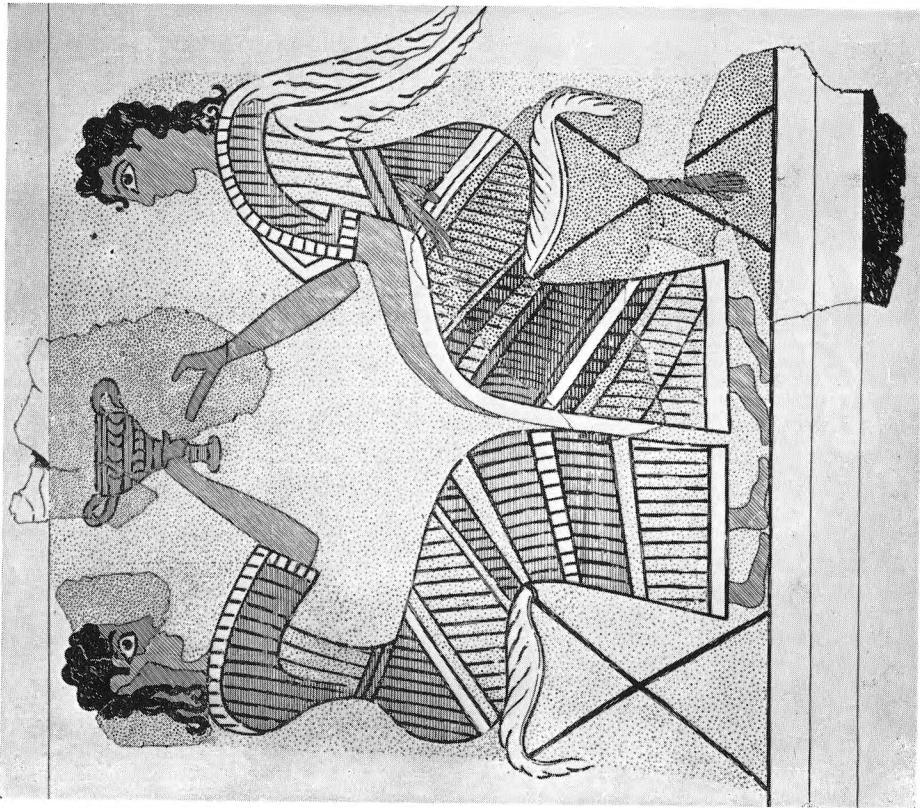



Abb. 5. - Wandbild aus einem Heiligtum im Palast von Knossos

SERGIO DONADONI

Una statuetta egiziana da Ostia

Il pezzo cui è dedicata questa nota è purtroppo soltanto il torso di una statuetta in granito grigio, di cui non si sono ritrovati altri frammenti. La testa manca, eccetto il mento e la parte in basso della parrucca, e manca pure, con una larga frattura, il braccio sinistro. Il braccio destro invece è conservato fino al gomito, e la figura è spezzata circa all'altezza della vita. L'altezza massima attuale è di cm. 13.

Singolarmente interessante è la provenienza del pezzo, che è stato trovato in recenti (1941) scavi di Ostia [1]. Si tratta perciò di un'opera di particolare significato, in quanto è certo connessa con il diffondersi dei culti egiziani fuori della Valle del Nilo, e nell'Impero Romano, e a Roma in particolar modo.

È ben nota, nelle grandi linee, la storia della espansione isiaca dall'epoca tolemaica in poi, prima in Siria, poi in Grecia, in Sicilia, nell'Italia Meridionale (specialmente a Pozzuoli); (cfr. in genere, G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris, 1884 ; Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, cap. IV ; R. PETTAZZONI, *I misteri*, Bologna, 1924, cap. IV). Ed è caratteristico e bene spiegabile che il culto degli dei egiziani abbia sempre avuto come teste di ponte fuori d'Egitto i porti : a cominciare da Byblos, al Pireo, a Delo, a Catania, a Pozzuoli. È ovvio che anche Ostia, il Portus Romae, avesse la sua importanza nella diffusione del culto isiaco : e soprattutto quando si pensi con quanto malanimo sia stato all'inizio accolto entro le mura di Roma medesima il culto delle divinità egiziane e quanto spesso ne sia stato scacciato, così che i santuari dei dintorni della città venivano ad essere centri più sicuri di vita religiosa.

---

[1] Il frammento mi è stato proposto per lo studio dal Prof. BECATTI, che qui ringrazio. [Le pagine seguenti sono state scritte nel 1942, e mentre ero lontano dalle abitudini normali e con pochi sussidi di lavoro a disposizione. Rivederle, aggiornarle con i dati di nuove pubblicazioni e con accresciuta esperienza sarebbe certo assai utile, e forse necessario : ma non è materialmente possibile ormai. Le lascio perciò fondamentalmente immutate, e gli studiosi ne traggano l'utile che sarà possibile cavarne].

A questo si aggiunge l'importanza del culto isiaco nel mondo dei marinai: si ricordi il rito dello *Isidis navigium*, con il quale si inaugurava ritualmente l'anno nautico a primavera (APUL., *Metam.* XI, 8-17, e PETTAZZONI, *o. c.*, pp. 177-178) e l'appellativo di *Pelagia* dato a Iside (CIL, 6, 8707), che ebbe come attributo il timone (cfr. v. BISSING, *Aeg. Kultbilder der Ptolemäier- und Römerzeit*, A. O. 34, 1/2, p. 11, e tav. 2, fig. 4).

La presenza, negli Isei e nei Serapei italiani, di materiale egiziano è un fatto ben conosciuto. Mentre nel mondo ellenistico i culti egiziani si erano fondamentalmente diffusi sotto la veste greca del culto di Sarapi il cui tipo iconografico è prettamente greco (cfr. G. LIPPOLD, *Sarapis und Bryaxis* in *Festschr. P. Arndt*, München, 1925) e il cui rito fu fissato oltre che dall'egiziano Manetone dall'Eumolpide Timoteo, nel mondo latino l'esotismo della religione isiaca fu molto più spinto. Il CUMONT, *o. c.*, p. 134, nota che «*le culte alexandrin ... est allé en s'orientalisant de plus en plus*». E l'importazione di monumenti egiziani (già cominciata sotto il primo Impero) ha alla base per gran parte proprio questo esotismo cultuale: nei vari Isei si accumulano pezzi autentici egiziani senza speciali relazioni con lo scopo mistico cui si volevan far servire, se non in quanto creavano quell'ambiente «egiziano» che pareva elemento primo per il culto. Il fatto che gran parte di queste sculture fossero in pietra scura (in basalto, in granito, ecc.) sta a provare come questo carattere di stranezza fosse fondamentale per chi di queste opere curava l'importazione in Italia (cfr. A. ERMAN, *La religione egizia*, trad. PELLEGRINI, Bergamo, 1908, p. 279).

A questa serie di monumenti va certamente ascritta anche la statuetta di cui ci occupiamo. Sappiamo ormai come essa sia venuta in Italia, e sappiamo che questo non ha alcun peso nella determinazione della sua origine, della sua epoca, del suo carattere primitivo. Possiamo passare a un esame più stretto.

* * *

La parte che ci resta della statuetta ci permette di dire che si tratta di una figura virile, il cui capo era coperto da una parrucca corta, che giungeva fino alle spalle senza ricoprirle. Il busto, le spalle, le braccia sono nudi: ma subito sotto i pettorali comincia una sottana senza pieghe, fermata con una rimboccatura davanti al centro. Il margine della sottana è indicato con un leggero rialzo sulla pietra, che però corre soltanto sulla parte anteriore della figura. La parte posteriore è regolarmente modellata, e al centro si eleva, per qualche millimetro, un pilastrino di appoggio, largo cm. 4,2.

La parte inferiore, dal gomito e dalla vita in giù, è, come abbiamo detto, persa.

La caratteristica più notevole della statuetta è che la parrucca, il petto, le braccia, la gonna sono coperte di figurazioni e iscrizioni che la differenziano dalla piccola produzione plastica, e meritano uno studio.

Al collo del personaggio è raffigurato sospeso ad un filo un pettorale a forma di *naós*, in cui è iscritto l'ariete *b3* . Fra il pettorale e il viluppo che ferma la gonna è la figura di un coccodrillo, rivolto a destra, sul cui capo è il disco solare fiancheggiato da due corna di ariete. È identificato dalla scritta : non conosco questo come nome di divinità, ma sarà probabilmente un epiteto da connettere con un verbo di cui il WB. dice «(den Strom u. ä.) ergiessen, schwellen lassen, o. ä. (als Tätigkeit des Sobek und Chons...)», e che dunque qui sarebbe perfettamente spiegabile.

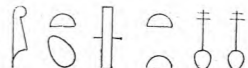
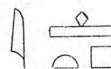
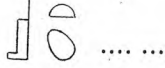
Sul petto stesso restano a sinistra e a destra altre figurazioni. La parte sinistra, assai mutilata, mostra — presso a poco all'altezza a cui dovrebbe trovarsi la clavicola — i resti di una figura perduta, di cui sembra di riconoscere i piedi. Sotto è la figurazione di un falco su un *naós* (o è piuttosto un segno ? Tutta la decorazione è assai malamente e rozzamente incisa, in contrasto con la precisione del lavoro della scultura, il cui capo è ornato da due corna di ariete, su cui è il disco solare (?), due alte penne e due urei: una contaminazione della corona *3tf* e dell'acconciatura di Amone. Davanti è scritto il nome della dea cui non corrisponde nessuna figurazione.

Sotto è una figurazione di Toeri, le cui zampe poggiano sul segno secondo la normale tradizione. Sotto ancora, all'estremo limite, la figura di una sfinge o di un coccodrillo (non è facile identificare la sommaria rappresentazione) su di un piedistallo.

La metà destra della figura è assai meglio conservata, anche se non sempre si può tutto vedere e spiegare chiaramente. Sulla spalla, in alto, è la figura di uno scarabeo con la corona *3tf* sul capo, e i cui piedi posteriori poggiano sul segno della terra . Sotto di questo è una figurina stante, con scettro *w3s* nelle due mani raffigurate unite davanti al corpo, e davanti

alla quale è la scritta . Sotto, senza nessuna raffigurazione, è il nome della dea *Nḫb(.t)*. Nel registro sottostante è una linea variamente ramificata e contorta, in direzione verticale, che non si riesce a definire cosa rappresenti. Si tratta forse del simbolo di Nofertum, stranamente stravolto, o di qualche altra figurazione ? Non saprei. Davanti al segno indecifrabile sono due *wḏ3t* .

Affiancate a queste due figure ve ne sono due altre. Sopra, all'altezza della figura di Chons, c'è un Thot ibiocefalo con le mani portate in avanti in atto di scrivere, che ha a fianco l'indicazione ... « Thot.... ». Il resto dell'attributo è illegibile. Sotto è una figura di divinità la cui destra impugna lo scettro *w3s*, mentre la sinistra pende lungo il corpo. Sulla testa della divinità è la corona *3tf*, e sotto i piedi uno scorpione raffigurato — per motivi superstiziosi — senza le branche, o di un coccodrillo.

A questo primo gruppo di figurazioni sul petto della statua fa seguito un'altra serie sulla sottana. Assai più minute, con più frequenti scritte in geroglifici appena scalfiti e di interpretazione ancora più dubbia. Testi e figure, mescolati, sembrano divisi in registri a cominciare dall'alto. Ne avanzano tre.

Il primo, partendo dalla destra della figura dove non ci sono fratture, porta una rappresentazione umana che, a braccia aperte, tiene sollevati due serpenti, uno per mano, e sotto i piedi ha un coccodrillo. Segue la figura di un serpente eretto , sul cui capo è il disco solare con un ureo. Segue poi la rappresentazione di un essere composito, a testa umana sormontata dalla doppia corona, il corpo di falco, le braccia umane (delle quali l'una piegata in alto sorregge il flagello di Min, l'altra tesa in avanti porta uno *wḏ3t*), il fallo cospicuo e le gambe umane in attitudine di sedere. La breve scritta che segue pare da interpretare ... « Horo, re... ».

Si giunge così al centro, dove le figure sono rappresentate volte in senso opposto a quelle finora descritte, in modo da risultare affrontate. Una breve iscrizione sembra che debba esser letta . « Ma'et che è in *Nfrwy* ». Si tratterà forse di *Nfr.t*, il luogo del sole nel cielo, per cui il WB cita il seguente passo : *Grosse Oase*, 8: « Si unisce Ma'et alla tua (sc. di Rē') *Nfr.t*, misteriosa». Segue quindi la figura di un cinocefalo (?) su uno sgabello. Poi di nuovo una scritta che sarà da leggere «*I(m)ḥotep*», e quindi una figura mummiforme che con ambo le mani tiene lo scettro *w3s*. Qui si interrompe per noi il primo registro.

Il registro sottostante ha, a partire dal lato del braccio conservato, la figura di un serpente solare e corna bovine sul capo, drizzato su un seggio. A fianco è la scritta .... (?). « Isi... la madre divina ». Seguono quindi due piccole figure di serpenti su due *naoi*, fra i quali è una scritta praticamente illegibile. Segue una figura di Ma'et , con una altissima penna sul capo, e si arriva al centro. Qui, come nel registro superiore, si ha una inversione nel senso dei segni e delle figurazioni. Una prima scritta dice . « Horo signore del cielo ». Dietro è una figura stante, con un braccio pendente lungo il corpo, l'altro teso a sorreggere lo scettro. Dietro è la scritta « Isi», e segue una figura umana, che non si vede bene se sia virile o femminile e in che posizione.

L'ultimo registro conservato in basso, che è quasi tutto di geroglifici appena accennati, non si può descrivere senza cadere nell'arbitrio di una interpretazione di segni ancor più irriconoscibili di quelli fin qui descritti.

I disegni che adornano la parte anteriore della statuetta sono evidentemente di carattere magico. Senza bisogno di dilungarsi in una minuziosa ricerca di paralleli alle singole figurazioni, indico genericamente le tavole

del DARESSY, *Textes et dessins magiques* (*Cat. Gén. du Mus. du Caire*), le Caire, 1903 [1]). Là si troverà materiale anche più abbondante di quanto non ne metta a disposizione il nostro pezzo, mentre mi sembra che questo non presenti nessun *unicum*.

Ma non soltanto questa parte della statuetta è coperta di segni: abbiamo già indicato che anche sul braccio sinistro, è una iscrizione. Possiamo *a priori* pensare che si abbia qui un testo magico; e così è infatti. Qui lo riproduciamo:

Formula: *O vecchio che ringiovanisci a suo tempo; o vegliardo che ti fai fanciullo! dà che venga a me Thot al mio grido, e che scacci il Nḥ3-ḥr. Osiri è sull'acqua, l'occhio di Horo presso di lui. Il grande scarabeo veglia su di lui, grande per il pugno che generò gli dei quand'era fanciullo. Se ci si avvicina a Chi è sull'acqua, ci si avvicina a Horo che piange. Indietro, voi, o esseri che siete nell'acqua, o nemico, o morto, o morta, o avversario, o avversaria, e così dicendo: non alzate la vostra faccia, o esseri che siete nell'acqua......* ».

Il testo è ben noto: sono le linee 38-40 della Stele Metternich, che fanno parte di un testo di protezione magica dai coccodrilli e altre bestie maligne che vivono nell'acqua.

Sarà interessante confrontare il nostro con altri testi paralleli. Senza dubbio ve ne sono più di quanto non sia stato possibile prendere in esame a me: contentiamoci comunque dei seguenti:

1 = Stele Metternich (ed. Golenischeff) = (M)
2 = Cairo, stele 9402
3 = Cairo, stele 9403
4 = Cairo, stele 9405
5 = Cairo, stele 9408
6 = Cairo, stele 9409
7 = Cairo, stele 9410
8 = Cairo, stele 9411
9 = Cairo, stele 9413 (tutti in DARESSY, *o. c.*)
10 = Vienna, stele XVI (in WRESZINSNKI, *Aeg. Inschr. aus dem K. K. Hofmus. in Wien*, Leipzig, 1906, n. II, 6) = (V).

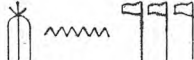
[1]) E naturalmente della pubblicazione del GOLENISCHEFF della Stele Metternich.

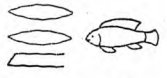
11 = Firenze, n. 1788 (in SCHIAPARELLI, *Mus. Arch. di Firenze. Antichità egiziane*, Roma, 1887, n. 1011, pag. 122) = (F 1788).
12 = Firenze, n. 8708 (in PELLEGRINI, *Sopra un frammento di statuetta egizia con iscrizioni geroglifiche*. Mem. R. Acc. Lincei, 1898, p. 9 sgg. (nella pubblicazione s. n., ma ora col. n. 8708) = (F 8708).

Tutti questi testi rappresentano redazioni della stessa raccolta di formule note essenzialmente dalla Stele Metternich [1]); ma una collazione porta a risultati interessanti.

L'inizio è praticamente comune a tutti (le varianti di 9403 e 9409 sono evidenti errori grafici. Variante senza peso è il *mdw.i* anziché *ḫrw.i* e lo *iḫ di.k n.i* anziché *di.k n.i* di 9402. Probabilmente è una cattiva lettura la in luogo di *r nw.f* di 9408).

Le differenze cominciano a diventare sensibili dall'inizio della parte, diremo così, narrativa. La costruzione verbale di M: *iw Wśir ḥr mw* ha due varianti: *mk Wśir ḥr mw* in 9402, 9405, 9410, e *Wśir ḥr mw* in 9408, F. 1788. V e 9411 sono lacunosi e il testo di M è seguito da 9408 (il quale poco dopo omette sbadatamente e senza giustificazione *ir.t Ḥr*), 9403, 9409.

Più sostanziali varianti presenta la formula relativa allo scarabeo. Tre testi la omettono, uno — 9403 — giungendo fino all'inizio della formula seguente (*ir tkn.tw*, ecc.), l'altro — 9413 — fino a *m f3 ḥrw.ṯn* e il terzo, — 9411 — mutando da qui in poi. Altri testi (9402, 9405, 9409, 9410) omettono *wr pšt ḥr.f*, e scrivono *'py Wr m ḫf'.f*, ecc., con una variante meno felice e meno esplicita di M, e che ha la sua origine evidentemente in una aplografia causata dalla vicinanza dei due *wr*. V è lacunoso, e non si può stabilire come si comportasse. F 1788 e F 8708 seguono invece M.

[1]) Per comodità di chi legge riporto il passo parallelo di M: ... etc.

La frase seguente, *mś nṯr.w m nḥn*, è riportata da pochi testi: 9405, 9408, 9410, F 1788, F 8708 [1]). Per il resto 9402 inizia qui una omissione fino a *ḥmt r3*, 9409 ha un'altra formula (che è una ripetizione in altre parole di quanto c'è nel nostro testo dopo *ḥmt r3*), 9403 e 9413 non offrono parallelo (come si è detto di già), e V è lacunoso. Dei testi che seguono M, se ne staccano alla fine del periodo, omettendo *pr...... wḏ3*, 9405 e 9410 [2]). Omette erroneamente lo *ḥr* 9408 per incuria. Da *ir tkm tw*, ecc. riprende il 9403, che però subito devia in un'altra formula. Gli altri testi paralleli presentano varianti anch'essi: 9408 aggiunge *n p3 r'* dopo *mw* [3]), 9408 e 9410 aggiungono *mitt* dopo *iḥ*, e lo stesso *iḥ* omette invece 9405. V, lacunoso ha comunque un testo diverso.

Il periodo seguente offre la variante di V, F 1788, F 8708 *nn imyw-mw* [4]) e quella di 9405 e 9410: *ḏ3ḏ3.w.ṯn mwt.w imy.w-mw*. Il 9408 distrattamente omette *mwt.t* dopo *mwt*, in fine di colonna, evidentemente per aplografia.

Con la frase seguente riprendono il testo 9402, 9413 e 9409. Ma la redazione M è seguita solo da V, da 9413 (che però ha una lacuna) e da 9402 (che comunque modifica lo *r sšt* di M in *r sw3*). Per il resto sappiamo che 9403 e 9411 hanno un testo diverso già da tempo, mentre 9409 dà una variante *m ir.w f3 ḥr.w.ṯn imyw-mw pr Wsir ḥr.ṯn*, che modifica appena

---

[1]) Che scrive , forse con uno scambio originario fra ||| e .

[2]) F 8708 e F 1788, che sostituisce con un'altra formula.

[3]) F 1788 muta in un *nty* personale *ntt* di M e scorrettamente omette *r* prima di *irt* (per aplografia); F 8708 aggiunge *nntt Ar mw*, ecc..

[4]) Cui F 1788 per una lettura allargata aggiunge , dopo aver dato, come determinativo di *imyw-mw*, il solo coccodrillo. Egualmente frutto di una superficiale lettura è il che F 1788 fa seguire a *m(t)* e a *ḏs3* in luogo dei rispettivi femminili.

il testo di M con forme grammaticali un po' diverse. Invece deviano nettamente 9405, 9408 e 9410: *m f3 ḥrw.ṯn m nw m irti.ṯn in Wsir*, ecc..

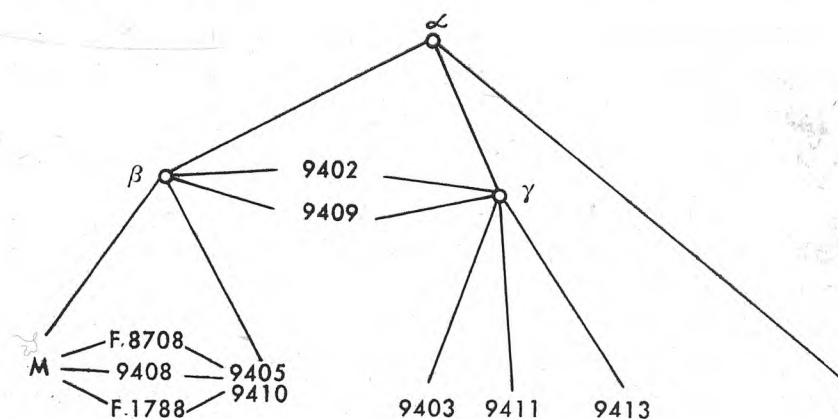
Non proseguiamo lo studio del testo oltre la parte che ci riguarda strettamente.

Si vede subito che si ha una serie di redazioni assai simili fra di loro, ma che non sono mai chiaramente dipendenti l'una dall'altra. Comunque alcuni elementi generali sono abbastanza evidenti dopo l'analisi compiuta.

M, 9408, 9405, 9410, F 1788, F 8708 formano un primo gruppo che si contrappone a 9403, 9411, 9413 e alla redazione isolata (per quanto si può giudicare) di V. Fra i primi due gruppi si pongono 9409 e 9402 che partecipano di alcune caratteristiche dei due.

Il primo gruppo a sua volta si scinde in due con M da una parte e 9410 e 9405 dall'altra, fra i quali 9408, F 1788, F 8708 fungono da raccordo, mentre nel secondo 9411 devia da 9403 e questo da 9413.

Si viene perciò ad avere uno stemma del tipo sotto segnato, in cui volontariamente si è data ad ogni redazione lo stesso peso e la stessa posizione in graduatoria, perché stabilire priorità o maggiori aderenze a un archetipo non è possibile, e perché probabilmente l'archetipo non é mai esistitito come tale, ma solo come generico «fondo» di formule, non coordinate fra loro, fra le quali ciascuna tradizione ha scelto a piacere. Si può constatare solo che il gruppo cui appartiene M è nel complesso più compatto e più tradizionale; pure non rappresenta per questo una versione più «autentica» ma semplicemente più numerosa e ordinata.

Ecco lo stemma:

La posizione del testo della nostra statuetta sarà definito dall'esame delle varianti, che riferiremo a M, tradizionalmente il testo base:

l.1 : om.

l.3 : om. ;

l.4 : ; ; om.

l.5 : om. , in *ir.t Ḥr*

l.6 : ad. a *imyw-mw*.

Eliminiamo subito un certo numero di varianti puramente dovute ad errori : a l.3 l'omissione di *n.t* davanti a *Nḥ3-ḥr* è probabilmente dovuta a un caso di aplografia ; a l.4 *nṯr* per *nṯrw* è una svista, e così lo *f* invece di *r* in *wr* ; e a un altro caso di aplografia è dovuta a l.5 l'omissione di davanti a *ir.t Ḥr* (il nostro testo, l.3, scrive , per e si ha così la possibilità affiancati ; il caso è perfettamente analogo in F 1788 che anche scrive a l. 3, e quindi a l. 5).

Le altre varianti sono più sostanziose : tre modificano un po' la struttura grammaticale della formula e innovano. La prima, a l.1 , è rappresentata dalla omissione dello *sw* dopo *rnpi*, grammaticalmente legittima, se il verbo è usato intransitivamente. La seconda, a linea 3, è la sostituzione di *ḫr.f* al *m-ʿ.f* concorde delle altre redazioni. La terza è l'introduzione del pronome *nn* prima di *imyw-mw* a l.6 (analoga a quanto accade in V, F 1788 e F 8708). Ma in nessuno di questi tre casi si ha nulla di veramente notevole.

Varianti proprie del gruppo 9405-9410 sono invece rappresentate dalla omissione a l.4 di *pr*...... *wḏ3* e dalla variante (unica che io conosca) di l.4 *ʿpy wr ḫw ḥr.f wr m ḫfʿ*, dove lo *ḫw* è senza dubbio un tentativo di tenere insieme il testo M e il testo 9405-9410 (e 9402 e 9409) che portano con una interpretazione emendatoria in *m-ḫw.f* [*m*] *ḫfʿ*, ecc.. Forse egualmente dal desiderio di utilizzare una glossa sarà nato lo *r ḥry mw* al posto di *r ntt ḥr mw* a l.5 (analogo del resto allo *nty* di F 1788).

Nel complesso dunque il nostro testo fa parte della famiglia proveniente da β, con tendenza spiccata verso 9405-9410 (anche le tracce dell'ultima linea, per quanto frammentarie, sembrano aderire più al testo di questi due esempi che non alla versione M), ma tenendo presente anche M. Si ha insomma un testo che offre caratteristiche analoghe a 9408, F 1788 e F 8708.

* * *

Questa lunga digressione testuale potrà forse parere fuori di posto, o puramente esornativa : non è così. Quel che ci interessava era qui di vedere se in certo modo si potesse stabilire una stratigrafia delle redazioni del testo, e a quale punto di tale stratigrafia si potesse collocare la nostra redazione. E qui siamo arrivati a qualcosa. Se è impossibile ricostituire un archetipo che dia ragione di tutto, proprio perché bisogna immaginarlo come un complesso fluido di formule di uso magico pratico (così che a rigore bisognerebbe impiantare un problema di testo per ogni formula e non per ogni complesso di formule) si arriva però a distinguere due momenti della tradizione, β e γ, che giustificano tutte le varianti riscontrate (lasciando da parte V, che fa parte per sè forse anche perché noto solo da troppo staccati frammenti.)

Questo, che per noi è effettivamente l'ultimo punto cui si possa risalire è da una parte antecente ai testi direttamente derivati, e dall'altra antecedente anche al 9402-9409, che rappresenta un tentativo di collazione delle due tradizioni, così come questi due sono indipendenti e antecedenti agli altri testi considerati. Nel caso poi di β, M e 9405-9410 rappresentano una tradizione anteriore a 9408, F 1788, F 8708, Ostia, che tentano il raccordo fra i due sottogruppi. Il nostro testo perciò viene a collocarsi a un momento assai lontano dai momenti di β e γ. Se potessimo trasformare in elementi di ordinata cronologia gli elementi di questa serie di sviluppo sa-

remmo un bel pezzo avanti. Purtroppo non è così facile, ché niente ci garantisce la contemporaneità di datazione dei monumenti che portan questi testi e di questi testi stessi, che possono essere stati copiati da esemplari fin che si vuole più antichi.

Ma a parte la deduzione grossolana che è più probabile che un testo in redazione più tarda appaia su un monumento più tardo, nel nostro caso va tenuto conto di un elemento di notevole valore. M, che è una stele di Nectanebo I, è sicuramente datato. Proprio questo suo essere un monumento regio garantisce che si tratta di un testo curato, e di classe più alta dei paralleli. Con ogni probabilità esso non copia meccanicamente un originale più antico, ma rappresenta una vera e propria edizione. (Per un caso di edizione di vecchi testi in bassa epoca, vedi quanto ha stabilito lo JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, in *Stzb. Pr. Ak. Wiss., Phil. Hist. Kl.* n. 23, 1939, che mostra cosa siano divenuti questi antichi testi nell'edizione di Šabaka). Ora, la nostra redazione tien conto di M (o dei suoi derivati), e gli sarà perciò quasi sicuramente posteriore. E si arriverebbe così in età tolemaica. L'ipotesi è suffragata dal *k* scritto e dallo *f* scritto rispettivamente alle l. 2 e 4: elementi di grafia dell'epoca cui filologicamente abbiamo ascritto il testo, e che non si incontrano negli altri esemplari passati in rivista.

* * *

E ora che abbiamo finito quel che propriamente è stata una pura descrizione (anche se allargata da ampie digressioni) veniamo al compito più propriamente archeologico dell'identificazione tipologica del torso ostiense.

Il testo che abbiamo letto sul suo braccio è ben noto come ambiente: è regolarmente in connessione con le stele magiche in cui Arpocrate è rappresentato vincitore degli animali maligni, coccodrilli, scorpioni, serpenti, leoni, gazzelle e così via. È facile dunque pensare che una stele di questo tipo dovesse figurare anche in relazione con la nostra statuetta, e un ottimo parallelo ci è offerto dalla celebre statua già della collezione Tyszkiewicz, ora al Louvre, dove appunto si ha una figura stante che, vestita come nel nostro esempio, e con la stessa acconciatura, tiene, con le braccia lievemente piegate in avanti a partire dal gomito, una piccola stele di Horo sui coccodrilli davanti a sè. Anche là il corpo del personaggio è coperto da iscrizioni. Una composizione di questo tipo doveva senza dubbio offrire anche la nostra statuetta, di cui, riportando le proporzioni della statua Tyszkiewicz, l'altezza originale può esser considerata circa una quarantina di centimetri.

L'aver fatto capo, nella nostra ricerca, a una statua così discussa, è abbastanza interessante. A un primo esame, il tipo sembra piuttosto raro: la BOSSE, *Die menschliche Figur in der Rundplastik der äg. Spätzeit*, Glückstadt, 1936, p. 43, si occupa in particolare della statua Tyszkiewicz e di altre due sole statue di stelofori di bassa epoca che conosce. Mentre per le altre due il problema della datazione offre soluzioni sicure, per questa le opinioni sono discordi. Il v. BISSING e lo SCHAEFER (per la bibliografia rimando appunto al citato volume della BOSSE) la datano alla 26ª Dinastia, il BOREUX alla 30ª, il LACAU e la BOSSE all'epoca tolemaica (e questa, in particolare «*in die frühptolemäische Zeit*»: una datazione a quest'epoca era stata d'altronde ammessa come possibile anche dal v. BISSING).

Oltre la statua Tyszkiewicz, altri torsi di stelofori si possono citare: uno pubblicato dal PELLEGRINI, *o. c.*, l'altro ricordato in SCHIAPARELLI, *o. c.*. Sono ambedue a Firenze, e danno la parte inferiore delle figure. Altri due frammenti della parte inferiore di stelofori sono a Torino (di cui ho a disposizione solo le inadoperabili fotografie del LANZONE, *Diz. Mit. Eg.*, Torino, 1886 — Tavole — Tav. CCXXIV e CCXXV). Del «Torso Borgiano» di Napoli non ho riproduzioni.

Nei torsi citati si notano alcune differenze rispetto alla statua Tyszkiewicz; infatti la stele è di proporzioni assai maggiori che non in quella, e perciò giunge più vicino ai piedi. Ma la mancanza di possibilità di raffronto fra il nostro frammento (che conserva la parte superiore della figura) e i frammenti fiorentini e torinesi (che ne conservano la parte inferiore) non ci permette di stabilire a quale dei due tipi essa si apparentasse più strettamente. Per quanto è visibile, essa offre con la statua Tyszkiewicz analogie assai notevoli ed interessanti.

Riferire a questa quanto si è cercato di determinare circa la cronologia del nostro pezzo sarebbe certo azzardato: bisognerebbe aver modo di giungere a più precisi paralleli stilistici, e non limitarsi a quelli tipologici. Ma, per quanto è possibile, mi sembra che anche questo sia un elemento in favore della datazione proposta dal LACAU e dalla BOSSE per il più celebre pezzo parallelo.

WOLJA ERICHSEN

Ein Bericht über Steinbrucharbeiten auf der Insel Elephantine in demotischer Schrift

Die grossen Papyrusfunde auf der Insel Elephantine infolge der erfolgreichen deutschen Ausgrabungen in den Jahren 1906-08 haben neben griechischen und aramäischen Urkunden, welche die Kulturgeschichte des Altertums ungemein gefördet haben, auch eine stattliche Reihe von ägyptischen Papyri in demotischer Schrift ans Tageslicht gebracht. Eine kleine geschlossene Urkundengruppe aus ptolemäischer Zeit wurde im Jahre 1908 schon veröffentlicht [1]). Der Hauptbestand aber aus der Zeit der *persischen Herrschaft* über Ägypten ist noch zum grössten Teil unveröffentlicht [2]). Die Papyri dieses Fundes stammen im wesentlichen aus einem Archiv des dortigen Tempels des Gottes Chnum. Es sind Urkunden und Eingaben, Rechnungen und amtliche Berichte, meist aber eingegangene Briefe an die Tempelbehörde, die inhaltlich und besonders sprachlich unser Wissen auf vielen Gebieten bereichern werden. Die Erhaltung der Papyri ist eine sehr schlechte ; mit Ausnahme der Briefe sind sie nur in traurigen Bruchstücken auf uns gekommen und die meisten Stücke (von historischem Inhalt) geben uns nur eine schwache Ahnung von dem, was sie einst enthalten haben. Obwohl ihre Bedeutung für die Alte Geschichte nicht mit den griechischen ganz zu schweigen von den aramäischen Urkunden verglichen werden kann, bringen sie doch Beiträge für die Kultur — und Landesgeschichte Ägyptens aus einem Zeitraum in dem sonst die Quellen, die zu unserer Verfügung stehen, eben nicht sehr reichhaltig sind. Auch das unten veröffentlichte, aus Elephantine stammende Papyrusblatt, so wenig schön sein Erhaltungszustand ist, und so wenig man auch einen zusammenhängenden Text aus ihm herauslesen kann, gibt einen kleinen Beitrag

---

[1]) SPIEGELBERG W., *Demotische Papyrus von der Insel Elephantine* (*Demotische Studien*, Nr. 2), 1908.

[2]) Umschriften vieler dieser Texte von WILHELM SPIEGELBERG durfte ich benutzen. Durch seine Arbeit habe ich mich in die schwierige Schrift der Papyri leichter hineinlesen können. Ich möchte auch an dieser Stelle des verstorbenen grossen Demotikers gedenken. — Vgl. auch SPIEGELBERG W., *Drei demotische Schreiben usw.* (*Sitzungsber. Preuss. Akad. Wissensch.* 1928, XXX).

zu der langen Geschichte der ägyptischen Steinbrüche, von der wir sonst aus der saitisch-persischen Zeit nicht all zu viel wissen.

* * *

Demotischer Papyrus Berlin 13616 [1]). Fragment. Gegenwärtige Höhe 9½ cm. Breite c. 15 cm.. Sowohl Vorderseite wie Rückseite sind beschrieben. Die Urkunde ist nicht datiert ; die Schriftformen weisen aber mit Bestimmtheit auf die frühdemotische Zeit hin (Saiten-u.Perserzeit). Vgl. die Schreibungen von *iw* « *sein* » ; *šm* « gehen » ; *ir* « machen » ; *r* (Präposition) ; u. a. m. Bemerke auch unten Anm. 5.

I. VORDERSEITE
(Taf. IX, 1)

Umschrift

1) ....] *iw n3 3kj.w* [1]) *ir šm* [2]) *r t3 ẖ* [3]) *n Jb* [4]).
2) ....] *3kj.*[*w*] *s* 10 *i.ir šm* [5]) *r n3j* [6]) *ḥrj-ib* [7]) *n Jb iw-w ir ip.t* [8]) [*n*] *n3 inr.*[*w*........... .
3) ....] *s.t kp* (?) [9]) *P3-s-(n-)mtk s3 W3ḥ-ib-R‘* [10]) *i.ir šm* [11]) *r t3 ẖ* [*n Jb*......... .
4) ....*ẖ*]*r ibd* [*n*]*b* [12]) [*r*] [13]) *p3j šw* [14]) (*n*) *twt* [14]) (*n*) *inr n* .... [15]) *tš n Jb* [.......... .
5) ....] 13 [16]) (*r.*)*stp-w* [17]) (*n*) *mḥ-ntr* [18]) 6 *mnḳ* [19]) *n s* 13 [.......... .
6) ....] *Jb* (*n-*)*d.t* [20]) *p3j 3kj s* 13 [................ .
7) ....] *ntj ḥrj r.dj-w r* [............ .

Übersetzung

1) ....] indem die Steinmetze [1]) gingen [2]) zu dem Steinbruch [3]) von Elephantine [4]).
2) ....] Steinmetze, 10 Leute, welche gingen [5]) in die Gegend [6]) der Mitte [7]) von Elephantine, indem sie die Steine bearbeiteten [8]) ....
3) ....] (an) einer verborgenen (?) Stelle [9]). Psammetik, Sohn des Apries [10]) ist es, der zu dem Steinbruch [von Elephantine] ging [11]). ....

[1]) Mit Erlaubnis des Leiters des staatlichen Papyrussammlung zu Berlin Professor Kortenbeutel veröffentlicht. Die Abhandlung war schon im Jahre 1942 geschrieben, konnte aber durch die Zeitverhältnisse erst jetzt erscheinen.

4) ....] allmonatlich [12]), indem [13]) dieser Block einer Statue [14]) aus Stein (von) .... [15]) im Gebiete von Elephantine. ....
5) ....] 13 Leute [16]), die man ausgewählt hat [17]) von 6 Gottesellen [18]) (in) vollendeter [19]) (Arbeit) (von) 13 Leuten.............
6) ....] Elephantine, von 20) diesem Steinmetz, 13 Leute ....
7) ....) die oben sind, die man gegeben hat für ....

Bemerkungen

1) *n3 3kj.w* «die Steinmetze». *Wb.* I, 139. Das Wort ist wie in frühdemotischen Texten üblich mit dem Deutzeichen des schlagenden Mannes versehen statt mit dem der Handtätigkeit. Vgl. z. B. Griffith, *Ryl.* III, S. 361, u. oft.
2) Die Konstruktion mit *ir* « machen » vor dem Infinitiv *šm* « gehen » ist in diesem durch *iw* eingeleiteten Satze auffallend im Gegensatz zu der wohlbekannten relativischen Konstruktion *i.ir šm* « welche gingen » (bezw. frühdemot. » welche gehen werden ») in Zeile 2 u. 3 als Prädikat des nominalen Nominalsatzes. — Zur Schreibung von *šm* « gehen », vgl. Griffith, *Ryl.* III, S. 391.
3) *ẖ* « Steinbruch ». Vgl. *Wb.* III, 360, u. ZÄS 54, 132. An unserer Stelle ohne das zu erwartende Deutzeichen des Steines geschrieben, das in den Schreibungen des Wortes in den Steinbruchinschriften (Vgl. Preisigke-Spiegelberg, *Aegyyptische und griechische Inschriften aus den Steinbrüchen des Gebel Silsile*, Strassburg, 1915) häufig vorkommt z. B. Nr. 98 : *t3 ẖ.*(*t*) *n Imn* « der Steinbruch des Amun » ; (*n3*) *ẖ.w* « die Steinbrüche » (Nr. 183). Vgl. auch die Schreibung Nr. 240, Zeile 7. — In denselben Inschriften wird das Wort an mehreren Stellen mit dem Deutzeichen des Hauses versehen (z. B. Nr. 285, Zeile 7), auch eine abusive Schreibung mit dem Deutzeichen des Fleischstückes (von *ẖ.t* « Leib » übertragen) kommt vor (Nr. 27). Alle diese Belege stammen aus der Zeit der frühen römischen Kaiserzeit. In einer Steinbruchinschrift der späten Ptolemäer Zeit (ZÄS 51, 1914, 70) kommt das Wort (mit dem Deutzeichen des Steines versehen) auch vor : *wn-f t3j ẖ.t dj* « er hat diesen Steinbruch hier geöffnet ».
4) Zur Schreibung von *Jb* « Elephantine », vgl. Griffith, *Ryl.* III, S. 421.
5) *N.N. i.ir šm* « N. N. ist es, welcher ging », Zur Konstruktion des Satzes, vgl. Sethe, *Nominalsatz*, §. 70. Das Fehlen des bestimmten Artikels vor der relativischen Verbalform (Particip), in der Sprache seit der Per-

serzeit an dieser Stelle sonst gebräuchlich) ist beachtenswert. Vgl. die ähnliche Konstruktion in Zeile 3. Vielleicht wird die Datierung unserer Urkunde in die Zeit des Amasis dadurch bestimmt.

6) *nꜣj* Ortspräfix « Gegend von...... » o. ä.. Zu dieser Bedeutung von *nꜣj* vgl. die Aufführungen SPIEGELBERG'S, *Sphinx* VI, S. 86. Auf der Photographie ist der zweite Teil der Schriftgruppe von *nꜣj* (die beiden Schilfblätter) etwas undeutlich geraten. Am Original sind sie aber klar zu erkennen.

7) *ḥrj-ib* « (in) der Mitte (von) ». Zur Schreibung, vgl. GRIFFITH, *Ryl.* III, S. 373. An unserer Stelle noch mit dem Deutzeichen des Ortes versehen. Als *Stadtteil* von Elephantine Papyrus Berlin 13554, 2 belegt : *pꜣ ʿ-wj ntj n tꜣ iw-t ḥrj-ib n Jb* » das Haus, welches in dem mittleren Quartier von Elephantine liegt » (SPIEGELBERG, *Demot. Studien* II, Tafel 9. Vgl. auch SETHE, *Bürgsch.*, S. 752).

8) *ir ip.(t)* » arbeiten ». Die Schreibung von *ip.(t)* « Arbeit » in ungewöhnlicher Form. Beachte jedoch die Schreibung Orakelglossar Nr. 23 (frühe Ptolemäerzeit) : *i.ir tꜣj-k ip.t* « tue deine Arbeit » (Kolumne 5,18). — Der Ausdruck kommt in Steinbruchinschriften öfter vor und macht dadurch die Lesung sehr wahrscheinlich ; vgl. z. B. *dj-f ir-w ip.t n.im-s* « er liess darin (in dem Steinbruch) arbeiten » (ZÄS 51, 72). — Eine Lesung *b(j)n* « Schlechtes » an die man zuerst denkt, gibt inhaltlich keinen Sinn.

9) *s.t kp* (?) « verborgene (?) Stelle ». Ist *kp* eine unetymologische Schreibung von *kꜣp* « sich verbergen » (*Wb.* V, 104). Die Gruppe wäre dann mit dem Deutzeichen der Buchrolle (als Bez. des Abstrakten), in sehr kursiver Schreibung wie ein Punkt aussehend, versehen. Ob Bezeichnung für einem geheimen Steinbruch im Berg ?

10) *Pꜣ-s-(n-)mth* (Ψαμμητιχος) und *Wꜣḥ-ib-Rʿ* (Ουαψρης, Απριης) häufige Personennamen in frühdemotischen Urkunden. Zur Lesung und Schreibung dieser Namen, vgl. GRIFFITH, *Ryl.* III, S. 44, Anm. 5, S. 201, Anm. 3, sowie S. 240, Anm. 13.

11) Vgl. Bemerkung 5.

12) [*ḫ*]*r ibd* [*n*]*b* « allmonatlich ». Vgl. SETHE, *Bürgsch.*, S. 25. Die Lesung kann als sicher gelten.

13) Vor *pꜣj* « dieser » ist wohl ein *r* = *iw.ir* bezw. *iw* zu ergänzen. Vgl. *Grammatik*, §. 208.

14) *pꜣj šw (n) twt* « dieser Block einer Statue ». Vgl. auch die deutlichere Schreibung auf der Rückseite Z. 4 (links). — Zur Bedeutung von *šw* « Block » ist die Stelle *Ryl.* 9. 7, 13-14 entscheidend : « er liess eine Stele aus Elephantinestein brechen *irm nꜣ šw* (beachte die Schreibung) *n twt 2 n tmgj* « und zwei Statuenblöcke aus *tmgj*- Stein ». An unserer Stelle fehlt das Deutzeichen des Steines bei *šw* « Block ».

15) In der nicht gelesenen Gruppe steckt wahrscheinlich eine geographische Bestimmung einer Ortschaft im Gebiet von Elephantine (beachte das Ortsdeterminativ). Ob [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] zu lesen ? — Vor *tš* « Gebiet », « Gau » ist der bestimmte Artikel *pꜣ* zu ergänzen.

16) Wegen des fragmentarischen Zustandes des Papyrus ist aus dieser Zeile keine zusammenhängende Übersetzung zu gewinnen. Ob die Zahl 13 sich auf die Personen oder auf die Steine (was wahrscheinlicher ist) bezieht, bleibt zweifelhaft.

17) *stp* « auswählen ». Hier wohl Relativform des *sdm-f* mit ungeschriebenem Aleph prostheticum « die man ausgewählt hat ».

18) *mḥ (n) ntr* « Gotteselle ». Vgl. GRIFFITH, *Ryl.* III, S. 355, sowie *Rec. trav.* 28, 1906, S. 189.

19) *mnḳ* « vollenden ». An dieser Stelle wohl grammatisch als Pseudopartícip aufzufassen.

20) Vgl. *Grammatik*, §. 361.

II. RÜCKSEITE

(Taf. IX, 2)

Die Rückseite enthält ebenfalls einen Bericht über Steinlieferungen mit genauen Angaben der Grössenverhältnisse der Steine mit besonderen Massangaben, die mir unverständlich sind. — Der Text fängt mit einem Datum an : *sw* 10 + x « Tag 10 + x ». *šm Pꜣ-dj-nfr-ḥtp sꜣ Gm-w-Ḥp....* « Petenefhotep, Sohn des Komoapis ging.... ». In Zeile 3 werden drei *inr wmtj* « dicke Steine » genannt. In der linken Kolumne des unteren Textes begegnen wir (wie auf der Vorderseite Z. 4) wieder dem Ausdruck *šw (n) twt* « Statuenblöcke » (vier Stück), gefolgt von dem Zeichen ⟨ [1]), das oft Einzelangaben einleitet und hier die Gesteinsarten bezeichnet, aus denen die Blöcke bestehen. Das ist zunächst *inr kmj* « schwarzer Stein », der

1) Zur Schreibung und Bedeutung dieses Zeichens, vgl. GRIFFITH, *Ryl.* III, S. 420, sowie SOTTAS, *Pap. demot. Lille*, Nr. 12-20 (oft).

alte Name des Granits. Die Lesung der übrigen Steinarten [1]) entgeht mir. Ob in der letzten Zeile *mhnkmj* Stein zu lesen ist?

Von diesem wenig gut erhaltenen Papyrusblatt (Vorder-sowohl als Rückseite), das aus dem Archiv der Priester des Chnumtempels stammt, lernen wir, dass in den Steinbrüchen von Elephantine auch in der saïtisch-persischen Zeit, was zu erwarten war, gearbeitet worden ist [2]), um den kostbaren Elephantinestein, der zu allen Zeiten der ägyptischen Geschichte für die Herstellung der Statuen so wichtig war, herbeizuschaffen. Steinmetze (*3kj*) sind erwähnt, die zu dem Steinbruch (*ḫ*) ziehen, um in den Schächten (*s.t kp* « verborgene Stelle ») zu arbeiten. Von Blöcken (*šw*) und dicken Steinen (*inr wmtj*) ist die Rede, die zu Statuen (*twt*), nach Gottesellen (*mḥ* (*n*) *ntr*) gemessen, verwendet werden sollen. Der schwarze Granit (*inr km*) und andere (kostbare) Steine sind erwähnt, die auch früher von hierher geholt wurden. Die Leute, die mit Namen genannt sind, waren sicher die Führer der Arbeiter-Kolonnen (*mr- k3.t*) [3]), die in den verschiedenen Brüchen der Berge die Steine brachen (*š't*) [4]).

In alter Zeit gehörten die Steinbrüche des Landes dem Pharao, der sie durch seine Beamte erschliessen liess [5]). Dass der Tempel von Elephantine im Laufe der späteren Zeit, wo die Priester im Lande mehr und mehr die wirtschaftliche Macht im Staate errangen, eine Aufsicht über die nahen Steinbrüche bekamen, dürfen wir kaum bezweifeln. Es ist kein Zufall, dass unser Papyrusblatt aus dem Archiv des Tempels stammt. In der Zeit der Ptolemäer und der römischen Kaiser, wo die Steinbrüche vom Staate in Pacht gegeben wurden, besitzen wir neben wichtigen griechischen Inschriften und Papyri [6]) auch einige einheimische in demotischer Schrift, die deutlich zeigen, dass die Priesterschaft und mit ihr die einheimische Gebräuche in bezug auf die Steinbrüche eine bedeutende Rolle gespielt haben. Ein Steinbruch unter Ptolemaios XIII. wurde von dem Lesonispriester (*mr-šn*) geöffnet (*wn*), ein Vorlesepriester und Verwalter (*sḥn*) des Gottes Min standen ihm zur Seite. « Sein schönes Werk steht fest » wird feierlich gesagt [7]).

---

1) Für die verschiedenen Steinarten von Elephantine und ihre ägyptischen Namen, vgl. BRUGSCH, *Sieben Jahre der Hungersnoth*. Leipzig, 1891.

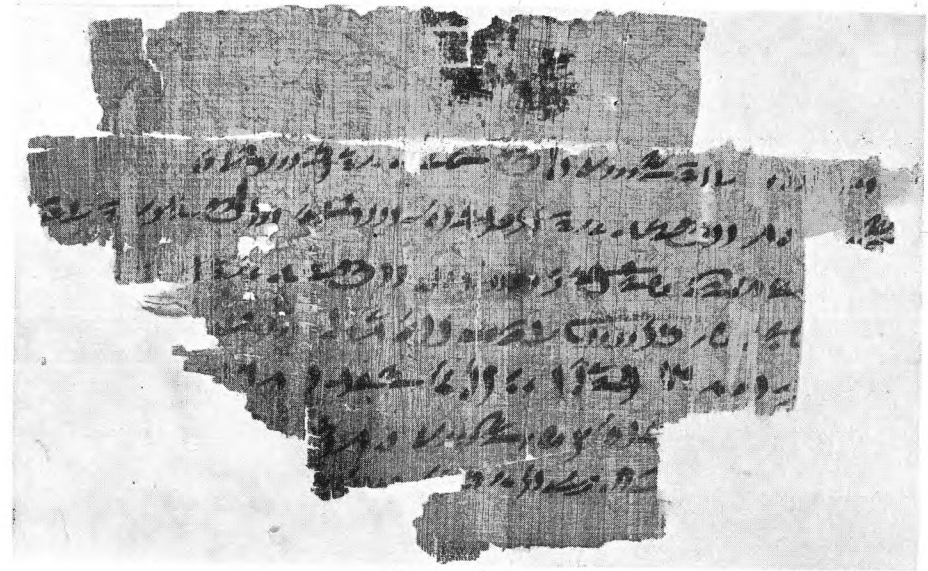
2) Vgl. auch *Ryl.* 9, 7, 19-14.

3) *Steinbruchinschriften von Gebel Silsile*, Nr. 27, 98.

4) *Ibd.*, Nr. 240, 1 : *p3 š'ṯ* « das Steinbrechen ».

5) Vgl. KEES, *Kulturgeschichte*, S. 137 ff..

6) Vgl. FITZLER, *Steinbrüche und Bergwerke im ptol. und röm. Aegypten*, 1910. (*Leipz. hist. Abhandl.*, Heft 21).

7) Vgl. *ZÄS* 51, 68.

I. - Vorderseite

II. - Rückseite
Demotischer Papyrus Berlin 13616

Auch die Inschriften von Gebel Silsile aus der frühen römischen Kaiserzeit (Augustus bis Tiberius), in denen die Arbeiter ihre Namen verewigt haben, sind lehrreich. Hier werden die einzelnen Steinbrüche mit ägyptischen Götternamen benannt-Steinbruch des Amun, der Hathor, des Horos u. s. w., hier werden der Gott Amun und die Göttin Hathor sowie der Agathodaimon (*p3 š3j*) des Steinbruches angebetet in echt ägyptischer Weise [1]. Ein Heer von Arbeitern hat in diesen Steinbrüchen gearbeitet, gegliedert nach Berufen, zusammengehalten durch ihre Zunft — und Kultgenossenschaft [2]. Namen von Steinmetzen (*3kj*) und Metallarbeitern (*bsnt*), Stahlschmieden (*ljn.j*) und Zimmerleuten (*ḥm-ḫt*), sowie von Schiffern (*nf*), die die Steintransportschiffe führten, sind uns vielfach überliefert [3]. Zu diesen freien Handwerkern, die unter einem « Verwalter des Berges » [4]) arbeiteten, kam die Menge von Kriegsgefangenen, Verbannten und Verbrechern, die ja in den Bergwerken die niedrigste und schwerste Arbeit leisten mussten.

Ähnlich werden die Verhältnisse in Elephantine gewesen sein — nur fehlen uns bis heute die redenden Zeugen. Einen kleinen Beitrag bringt uns jedoch das oben beschriebene Papyrusblatt.

---

1) Vgl. *Gebel Silsile*, Index.
2) Vgl. *ibd.*, S. 18.
3) *ljn.j* « Stahlschmied » *ibd.*, Nr. 268-269. — *nf n ʿrʿr* « Transportschiffer » (ναύκληρος ?), *n3 ḏj.w ntj f3j inr* « die Schiffe, welche Steine fahren », *ibd.*, Nr. 285.
4) *sḥn n p3 dw* « Verwalter des Berges », *ibd.*, Nr. 285.

RAYMOND O. FAULKNER

A possible royal visit to Punt

In 1891 NAVILLE (*Bubastis*, Pl. 34, A) published the surviving portion of an inscription which appears to relate to an Egyptian military expedition commanded by a Pharaoh in person in which naval transport played a significant part. The inscription in question lacks both beginning and end, the thirteen vertical lines which remain have lost an unknown amount at both top and bottom, and the first line is almost entirely destroyed. But, sorry fragment though it is, the content of this text is of sufficient interest to warrant further study, as its purport does not seem to have hitherto been fully understood.

A brief account of this fragment with a preliminary translation was given by NAVILLE on p. 10 of his above-quoted memoir, and it was dealt with more fully by BREASTED in his *Ancient Records* II, §§ 846 ff., where it is regarded as referring to a Nubian war of Amenophis III, but, as we shall see below, there are grounds for rejecting this interpretation. Of the beginning of the inscription it is impossible to discern more than the general trend. L. 1 yields nothing beyond a mention of *nḥsw* « negroes » [1]) ; L. 2 hints at the army being eager for battle, while ll. 3 and 4 apparently contain a speech by the king to his troops the trend of which remains obscure, though in l. 4 there is apparently a reference to a defeat of the negroes. Only from l. 5 onward does the text become comparatively intelligible despite the severe losses already mentioned. Nevertheless, an attempt has here been made to translate the whole inscription as far as possible, as there are one or two points of minor philological interest. In the rendering below, the small superior letters refer to the notes which follow the translation.

|[1].....[ne]groes ..... making (?) .....|[2].....this army, their hearts being eager [a] to fight and more impetuous (??)[b] than anything. There came ..... |[3]..... no command has been made to you[c]. But as to what My Majesty lays upon you, it is a saying .....|[4]..... the servants (?)[d] of the negroes are fallen, so that My

---

[1]) I use the word «negroes» here merely as a convenient designation for the natives of Africa, and no ethnological implication is intended.

Majesty (?)[e] may know, because ye serve (?) .....|[5]..... it was not commanded to them[f]. And His Majesty himself smote them with the mace which was in [his] hand .....|[6]..... the Height of Ḥua' at the royal appearance upon the western highland. And the army was made to sit down .....|[7]..... all the....., more numerous than anything. And His Majesty gave orders to these men concerning[g] what they should do, and they gave praise .....|[8]..... troops of the army which were in the van when they were paraded (?)[h] in the Palace. And His Majesty made inquiry[i] .....|[9]..... in which they were and who did all that His Majesty commanded. And 124 men of the army were despatched, going up to the well in .....|[10]..... faring southward to sight[j] the Height of Ḥua' in order to ascertain[k] the courses for sailing .....|[11]..... negro captives whom they found there, 113 cattle male and female, 11 asses[l] < male and ? > female. Third month of Inundation .....|[12]..... the .....-wind was very high for the coming forth[m] of the Height of Ḥua', but this heigt came forth[m] safely ..... sailed .....|[13]..... [a land] called Wenshek[n] to the south of the Height of Ḥua', resting in a tent which was made there .....

NOTES

a. *'Ib.sn psḥ r 'ḥ3*, lit. « their hearts biting to fight »; the image is that of men gnashing their teeth in eagerness. This figurative use of *psḥ* is not recorded in *Wb.* I, 550, which knows the writing only from the late period. The determinative of *psḥ* is lost here, but the space would suit .

b. The word is a puzzle, for under the there seems to have been a low horizontal sign. The indications in NAVILLE's plate suggest , but whatever the missing sign may have been, the word as written corresponds to nothing in *Wb.*, and my guess « impetuous » rests entirely on the exiguous context.

c. This sentence belongs to the king's speech. The form is a difficulty, for the negation suggests that what follows is a *śḏm·f* form, in which case we would expect . However, the writing

is not unknown for the *śḏm.f* form of this verb (GARDINER, *Eg. Gramm.*, § 448), and this text prefers the abbreviated form for the ending *·tw* (*wḏ·t* <*w*> l. 5 ; *s' r· t* <*w*> l. 8 ; *rḫ· t* <*w*> l. 10), so that we are perhaps right in reading *iry·t* <*w*> here.

d. *Ḫtt* here is doubtless connected with the masculine « menials », *Letters to Dead* I, 7 and with the expression *ḫtt-pr* « household staff » quoted in the note thereon. The position of the feminine ending after the determinative is curious, but the gender of the word is confirmed by the Old Perfective *ḫr· t* <*i*>.

e. For NAVILLE's read probably as in l. 3.

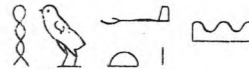
f. Or perhaps « it was forbidden to them », compare *mk n wḏ·tw irt mnt iry* « Behold, it is forbidden to do such a thing », *Westcar*, 8, 17. The royal speech has apparently already ended.

g. Lit « of », feminine genitival adjective agreeing with *wḏt-mdw*.

h. Lit. « caused to go up », presumably into the royal presence. Possibly the allusion here may be to a review of troops by the king before his tent, which would be the « palace » for the time being.

i. The expression *nḏ sḫr* seems to be known elsewhere only in late texts, see the examples quoted *Wb.* II, 371, 14.

j. For of the publication read undoubtedly .

k. Read *r rdit rḫ·t* <*w*>.

l. The sign here probably does double duty as the determinative of *'3* « ass » and as the ideogram of *ṯ3* « male ».

m. This expression probably refers to the height becoming visible above the horizon, but might conceivably be used of rounding it.

n. The traces on NAVILLE's plate point clearly to as the damaged first sign in l. 13.

The text just translated gives the impression of referring to an expedition of greater importance than a river passage to crush Nubian tribesmen, and, as BREASTED himself has remarked, reads much more like the description of a sea voyage to Punt. Particularly significant in this connexion are the use of the Height of *Ḥ*ua' — evidently a prominent hill or headland — as a leading-mark for the Egyptian pilots and the mention of the gale which apparently hindered them from sighting (or rounding ?) it. Such conditions are difficult to apply to a river journey, where leading-marks such as heights would hardly be of prime importance, but would eminently accord with a coastal voyage down the Red Sea, where such landmarks would be an indispensable aid to navigation, and where a gale would be much more likely to impede progress ; that the journey was southerly into Africa is shown by l. 13 and the references to « negroes ». The incidents of the journey also fit well into the picture of a coastal voyage ; it is certain that Egyptian ships sailing along the African coast would from time to time put into shore to obtain fresh water, meat and vegetables or fruit, and it is highly probable that there were occasional skirmishes between the landing-parties and the natives, with consequent plundering of the kraals. The small size of the landing-party mentioned in l. 9, namely 124 men, strongly suggests that their objective was primarily no more than the collecting of supplies, including water from the well to which allusion is made, whereas on a Nile voyage the water of the river itself would be available. As regards the camp in the land of Wenshek (l. 13), we may safely assume that at nightfall the ships would put into land and the soldiers and crews be sent ashore to camp, in view of the doubtless congested conditions on board ; in the absence of any aids to navigation other than landmarks on the coast, it is highly unlikely that the Egyptian captains kept to sea at night unless forced to do so by stress of weather or other adverse circumstances. BREASTED's objection to regarding this inscription as referring to a voyage on the Red Sea is the reference to « the western highland » (*ḫ3st imntt*), since the Red Sea is east of Egypt, but this difficulty can be overcome by pointing out that for a voyager on the Red Sea, landmarks on the African coast would be to the west of him. None of the localities named are otherwise known, though BREASTED thought to find two of them in the lists of conquests set up by Tuthmosis III at Karnak ; he equates « the Height of *Ḥ*ua' » (*ṯs n Ḥw'*) with a place called Ḥu'at-ḥō (*Ḥw't-ḥr, Urk.* IV, 800, No. 89) and « the western highland » with « the highland » (*ḫ3st*) without the adjective (loc. cit. No. 95). Apart from the fact that the place-names do not correspond exactly, the locality of Ḥu'at-ḥō is associated in the lists with the Libyan regions of Tjeḥenu (No. 88), Tep-nekheb (No. 91) and Besh (No. 92). Since, as we have seen, there can be no question of a westerly voyage along the North African coast, and since the interior of Libya is inaccessible to ships, it follows either that Ḥu'at-ḥō is out of place in the lists or else that it is not identical with the Height of *Ḥ*ua', while the « hinghland » mentioned in No. 95 is too non-committal a name for any conclusions to be drawn from it. If our view that this inscription refers to a voyage down the Red Sea to Punt be correct, it is not impossible that « the Height of *Ḥ*ua » may be the ancient name for Cape Guardafui, in which case Punt would lie still further south, beyond the land of Wenshek. According to LEPSIUS, *Denkm.* III, 209 a place-name [hieroglyphs] occurs near that of Punt in Ramesess III's list of conquests, but in *Med. Habu* (ed. Chicago), [II], 102, the reading is [hieroglyphs].

As regards the date of the inscription, direct evidence is lacking, though BREASTED, on insufficient grounds, suggested that it might belong to the reign of Amenophis III [1]). Style and orthography alike, however, point to the Eighteenth Dynasty ; a Middle Kingdom date seems excluded by (*a*) the preference for *wn·in* with *ḥr* and infinitive to mark a new stage in the narrative (ll. 5. 7. 8) ; (*b*) the occurrence in l. 6 of [hieroglyph] for *m* ; and (*c*) the loss of the feminine ending of the Old Perfective in *ḳ3* (l. 12). On the other hand, a Ramesside date seems equally improbable, for there is no trace of contamination with Late Egyptian idiom, and *w* is always [hieroglyph], never [hieroglyph].

Although, as pointed out above, the writing [hieroglyphs] for *psḥ* « bite », and the idiom *nḏ sḫr* have not been noted before the late period, they can hardly be cited in favour of a post-Ramesside date, since there is no reason to deny the possibility of their earlier use, and there is nothing else whatever in the inscription which points to a late date. But if, therefore, we accept the Eighteenth Dynasty as the period during which the events described in this nar-

[1]) See SÄVE-SÖDERBERGH's remarks, *Ägypten und Nubien*, 160 ff. His comments on the location of *Ḥ*ua' however, overlook the fact that it must of necessity have been accessible to ships.

rative took place, we are nevertheless without any clue to the identity of the Pharaoh who, if our interpretation be correct, accompanied his ships on the Red Sea voyage to Punt, the only Egyptian objective in this direction which is known to us. We would much like to know who this adventurous King of Egypt could have been ; such an exploit seems not out of accord with what we know of the characters of Tuthmosis III and his successor Amenophis II, but both guesses may well be wrong.

SIR ALAN H. GARDINER

Blocks from the temple of Tuthmosis III at Armant

It is fitting that my tribute to the memory of IPPOLITO ROSELLINI should be concerned with a site which was visited by the great Italian scholar and for which he evinced a particular interest [1]. That this interest should have been focussed upon the reliefs of the Mammisi of Cleopatra rather than upon the broken fragments from the reign of Tuthmosis III which lay about is but natural, since the former were at that time still well preserved, while the latter were only disconnected pieces re-used in the Ptolemaic building. As this in its turn fell into ruin, more of the Eighteenth Dynasty pieces will have come to light, and of these a considerable number were transported to France by the Comte de SAINT-FERRIOL in 1842, and are now exhibited in the Museum of Grenoble [2].

The excavations on the temple site made by OLIVER H. MYERS at the behest of the late Sir ROBERT MOND revealed many additional fragments, whence it became apparent that the monument dedicated by Tuthmosis III to the local god Mont had been one of considerable size and importance [3], as indeed was independently testified by a scene in the Ramesside tomb of Khons at Kurnah showing its pylon [4]. This worthy bears among other titles that of High-priest of Menkheperrē', i.e. Tuthmosis III, and it is well-nigh certain that the place where he exercised the functions of that office was Armant. Recently I myself, during a brief visit to Rome, noticed in the Vatican Museum four sandstone blocks of which two indubitably, and the others not improbably, emanate from the same temple. I am deeply indebled to Director Professor Nogara for securing permission for me to publish these blocks, as well as for providing the necessary photographs. I am indebted

---

1) See his *Monumenti del Culto*, pp. 291-301.

2) By the courtesy of the Abbé P. TRESSON, who had described all these pieces in his *Catalogue descriptif de la Salle Saint-Ferriol*, Grenoble 1933, good photographs are now available in Pl. LXXXIX of MOND and MYERS, *Temples of Armant: a preliminary Survey*, London, 1940.

3) *Op. cit.*, p. 13 and M. S. DROWER's chapter on the inscriptions, *ibid.* pp. 157-196.

4) N. DE G. DAVIES, *Seven Ramesside Tombs at Kurnah*, Pl. 13.

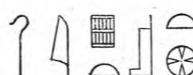
also to Pater A. Pohl for making a special visit to the Museum in order to supply me with the measurements of the four originals.

Owing to the large size of the lintel shown at the top of the Plate it proved impossible to present all the Vatican blocks to the same scale. For the rough guidance of my readers I here note that Nos. 3 and 4 are of approximately the same breadth, but that the scene in the middle of the Plate (No. 2) there appears rather larger than it should in comparison with the two fragments below it. All four pieces are described in O. Marucchi's *Il Museo egizio Vaticano*, Roma, 1899. The primary reason which led me to suspect that one and all came from Armant was the identity of material, a yellow sandstone which is also the material of the fragments at Grenoble [1]). In the case of the lintel there is no shadow of a doubt with regard to the *provenance*, since here the god *Mont, lord of Wēse* (Thebes) *dwelling in Iuny* (Hermonthis) is explicitly named. Mont is referred to also in No. 3. The scene No. 2 is attributed to Armant partly because of its mention of Tuthmosis III, and partly because its subject belongs to the same series of representations as one of the fragments at Grenoble [2]), and as the lost scene to the left of our lintel (see below). As regards No. 4, my sole ground, apart from the material, is that other tabulations of the number of offerings given are known from the same reign. My conjecture that all the pieces once adorned the temple of Tuthmosis at Armant would be rendered almost certain if it could be established that all reached the Vatican Museum at the same date; but as Professor Botti has been kind enough to ascertain for me, no records exist to convey any information of the kind.

1. Lintel, now bearing the Museum number 246; Marucchi, p. 168, No. 141c.; breadth 182, 5 cm., height 48 cm., thiekness 8, 5 cm. [3]).

Most lintels of the period show either two or three lines of royal titulary beneath the winged disk of Horus the Beḥdetite, and in nearly every case these horizontal lines start out from a central ☥ — sign in line 1, thence running both right and left in symmetrical fashion. A rapid search has yielded only one other exception to this arrangement, namely a lintel of Tuth-

[1]) Tresson, *op. cit.*, text to Nos. 15-21, 27-9, etc., 'grès jaune'. Sandstone was likewise the material of all but two of the Eighteenth Dynasty blocks unearthed by Mond's expedition, see Myers, *op. cit.*, p. 172.

[2]) Myers, *op. cit.*, Pl. LXXXIX, No. 1, where a god, perhaps Mont himself, is seen adjusting the helmet of the young king, cf. the last scene but one to the right in Moret, *Rituel du culte divine*, Pl. I — Lepsius, *Denkm.* IV, 2, *c*.

[3]) Marucchi's figures are different.

mosis III at Kummah where, as here, the entire length of the lines consists of hieroglyphs reading from right to left [1]). Of the topmost line of the three on the Vatican lintel only the lowest part remains. The opening words on a lintel of Tuthmosis III at Dêr el-Baḥri, here reproduced in approximate facsimile, shows how the beginning of our line 1 is to be restored [2]). Comparison with lines 2 and 3 makes it well-nigh impossible that of the Dêr el-Baḥri lintel can have stood here, though the omission of those words in the Horus title would be unique. Or did line 1 of our lintel extend farther to the right than the other two lines? In place of *ḥḳ3 Ỉpt-swt* « lord of Karnak » at Dêr el-Baḥri we have to restore *ḥḳ3 Ỉwnw* « lord of Heliopolis » on our Armant block; for this there are good parallels [3]). The remainder of line 1 baffles me completely. The first word was probably [ ] *ḥi* « smiting », the titulary of Tuthmosis III sometimes containing phrases like « smiting the Nine Bows » [4]), « smiting the rulers of foreign lands » [5]). But both these epithets form part of the Golden Horus title, not of the Horus title as here, nor can the four remaining hieroglyphs still visible be accounted for. Abandoning this problem as hopeless, I render the three lines as follows: *[Horus]* < *strong bull* > *[arising gloriously] in Thebes, the beautiful god ruler of Heliopolis, smiting ..... without* (?)....., *the king of [Upper] and Lower Egypt Menkheper, loved of Mont lord of Thebes, dwelling in Hermonthis, the son of Rēʿ, given life, stability, dominion and health, that he may be joyful like Rēʿ eternally.* On the left the block shows the beginning of the legend to a scene of one of the two goddesses of Hermonthis suckling the young king; the words read *Take to thyself the two breasts* [6]) *of thy mother........*, the mis-

[1]) Lepsius, *op. cit.* III, 57, *a*.

[2]) Naville, *Deir el Bahari* IV, Pl. 103.

[3]) Lepsius, *op. cit.* III, 20,*b*; 65, *b*, both times in the Horus name of Tuthmosis III.

[4]) Gauthier, *Livre des Rois* II, p. 257, No. XIII; p. 262, Nos. XXXII. XXXV.

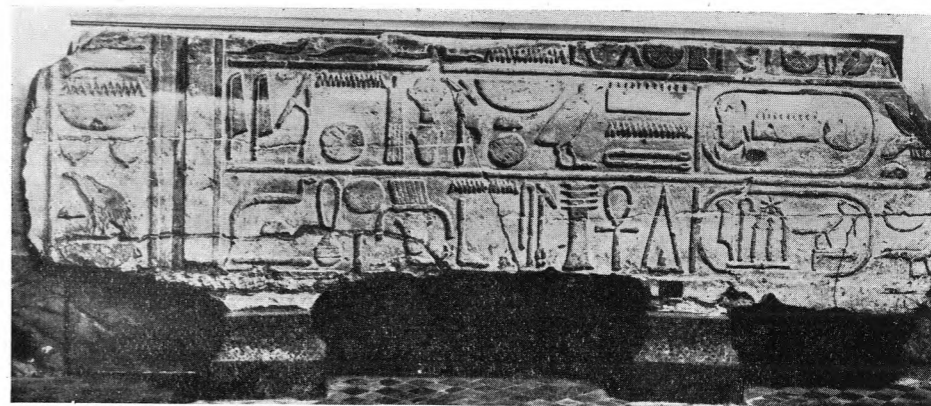
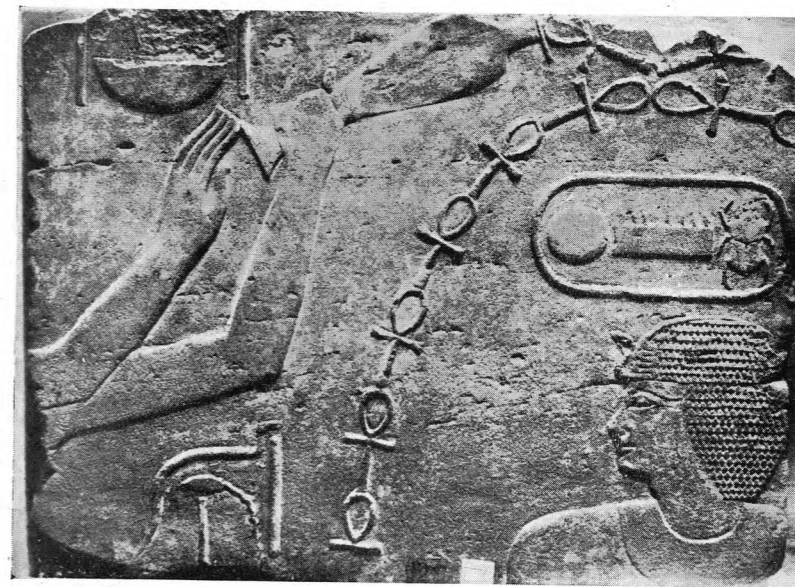
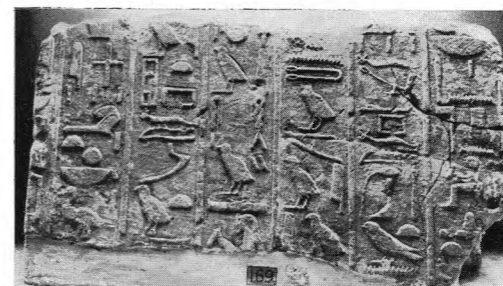
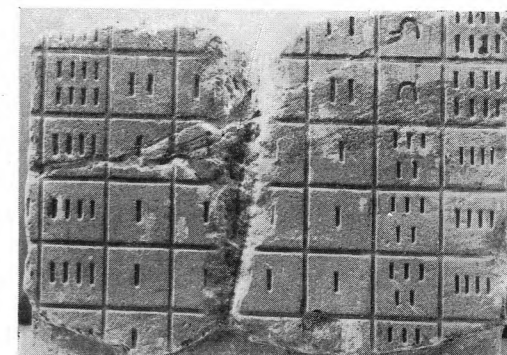
[5]) *Op. cit.*, p. 264, Nos. XXXVIII-XXXIX.

[6]) For this phrase see *Wörterbuch* II, 93, 2-3 in the *Belegstellen*.

sing goddess's name being either Iunyet or Tjenenet. Exact counterparts to this lost scene are mostly of Graeco-Roman date [1]) ; one at Karnak of the time of Philip Arrhidaeus showing the goddess Amauni nursing that prince [2]) is particularly interesting, since it occurs in a row of pictures among which is seen a parallel to the subject of No. 2 in our Plate. The theme of a goddess suckling a royal infant is, of course, a commonplace of both inscription and picture; representations akin to, but not quite identical with, that to be presupposed here are found in the birth-scenes at Dêr el-Bahri and Luxor [3]), and every Egyptologist will recall the famous statue of the cow of Hathor yielding its milk to the thirsty lips of the youthful Amenophis II [4]).

2. Scene of Purification ; sandstone ; present Museum number 271 ; MARUCCHI, p. 131, No. 129 A ; breadth 73 cm., height 57 cm., thiekness 10 cm..

The reasons for ascribing this fragment to the temple of Tuthmosis III at Armant have been stated above ; though the treatment of the king's hair differs from that in the Grenoble fragments, these again differ among themselves in that particular, which, therefore, is no obstacle to our conjectural attribution. Enough of the relief remains to enable us to reconstruct the whole in our imaginations. The king was seen standing between two deities who pour over his head convergent streams of *'ankh-* signs- a veritable Pharaonic baptism. The photograph appears to show an erasure above the ⌓ -sign which doubtless followed the name of the deity on the left ; the tiny trace of a hieroglyph here cannot easily be taken as part of 𓃩 , but it is by no means unlikely that Seth was the god depicted, and in that case Horus will have stood on the right. Scholars have long since diagnosed the meaning of the rite as the purification of Pharaoh by the deities of the four cardinal points [5]), but certain misconceptions have entered into the latest discussion [6]) which I have to dealt with in another place [7]). Here it must

[1]) MORET, *Royauté pharaonique*, p. 70, n. 4.
[2]) LEPSIUS, *op. cit.* IV, 2, *c*, conveniently reproduced non a reduced scale in MORET, *Rituel du culte*, Pl. I.
[3]) NAVILLE, *op. cit.* II, Pl. 53 ; GAYET, *Temple de Louxor*, Pl. 66 (67), fig. 192.
[4]) NAVILLE and HALL, *Eleventh Dynasty Temple* I, Pl. 29, cf. too *ib.* Pl. 28, *c*, and NAVILLE, *op. cit.* IV, Pls. 104-105.
[5]) MORET, *Rituel du culte*, p. 18, top.
[6]) E. OTTO, *Thot als Stellvertreter des Seth* in *Orientalia* VII, pp. 69-79.
[7]) *Journal of Egyptian Archaeology* XXXVI, 3-12.

1

2

3

4

Reliefs from Armant in the Vatican Museum

suffice to say that the ceremony, presupposing four gods for its performance, had as its object the bestowal of that purity which alone could ensure the dominion of the king over all quarters of the known world. In our present example the first words of the legend beside Tuthmosis III are preserved ; they read : *Words to be recited : pure.........................*

3. Part of a Dedicatory Inscription ; sandstone ; present Museum number 294 ; MARUCCHI, p. 113, No. 123 ; breadth 69, 5 cm. ; height 94 cm., thickness 14 cm..

The buildings of Tuthmosis III at Armant were certainly extensive enough to justify him in commemorating them in special inscriptions upon the walls of his actual temple. Fragments of one such inscription were found by MYERS [1]) ; here we have another which it is impossible to being into connexion with the first. In the seven very fragmentary lines the god Mont is referred to with the pronoun of the third person, except in l. 5, where his name was written out. It is natural that interpretation of so defective a text must be subject to considerable doubts, and I am by no means certain that I have restored the broken signs in l. 1 correctly ; what I propose will be clear from the following translation : ....*me as lord of the Sed-festival* (?) ......*my* [*ancestors*] *which were aforetime. I am* [*his*] *son....* [*established* ?] [2]) *his temple anew with* .... [*the god who* ?] *honoured me* [3]), *that I might* (?) *collect* .... *Mont who loves me*...........*his wēb-priests* (?) *and* (?) *his ergastulum as very great wēb-priest of* ....*every*[*thing*] *the Majesty of this august god resting*............Does Tuthmosis III describe himself as *very great wēb-priest*, — the adverb here is most unexpected ? Little of interest can be derived from this block.

4. Tabular list of offerings ; sandstone ; present Museum number 301 ; MARUCCHI, p. 112, No. 121 ; breadth 72, 5 cm., height 48, 5 cm., thickness 11 cm..

The further grounds for attributing this block to Armant are exceedingly tenuous. They consist merely of the facts that MYERS discovered there some

---

[1]) MYERS, *op. cit.*, Pl. C, 7.

[2]) The following words seem to demand a transitive verb here. On the other hand -*wi* suggests an old perfective. But what verb except *iri* or *rḫ* or *ḏd* had still an active old perfective ? None of these yields the sense required here. Professor Gunn suggested ⌊*ḳd.n.i n ms*⌋*wi* « I built for him who bore me » (cfr. *Urk.* IV, 182, 2), which would at least account for *wi* and the word-order.

[3]) Lit. « adorned me » *smnḫ wi*.

tiny fragments of the same type [1], and that Tuthmosis III is known to have established in the temples honoured by him lists of the offerings to be made on particular feastdays [2]. Nothing of value is to be learnt from this multitude of figures, but we may be sure that the foundation to which the block bears witness was one of some importance, since otherwise these gifts of the king would not have been commemorated.

[1]) MYERS, *op. cit.*, Pl. C, 8, 9, 10.

[2]) At Karnak, see MARIETTE, *Karnak*, Pl. 14 and again *Journal of Egyptian Archaeology* XXXVIII, Pl. 8. at Elephantine, *Urk.* IV, 824-5.

PIERRE GILBERT

La date du buste de femme en calcaire n. 5626 et de la tête d'homme en granit n. 6316 dans la collection égyptienne du Musée archéologique de Florence

Nous n'avons pas besoin de connaître la date d'un chef-d'œuvre. Il vaut par lui-même. Mais savoir dans quelles conditions il s'est formé nous le fait mieux comprendre, et comprendre approfondit l'impression.

Le buste de dame égyptienne du Musée archéologique de Florence [1]) frappe dès l'abord par son air de douloureuse distinction (pl. XI, fig. 1). L'agencement compliqué des cheveux, des parures, se subordonne à la présentation de l'émouvant visage. La surface attaquée, le nez brisé, entament peu le caractère. Le grand regard triste, le contour émacié des joues, accusant les pommettes, la bouche flexible, composent une physionomie fermée sur du frémissement.

Schiaparelli, qui en a senti la beauté, l'attribuait, un peu rapidement, à la XIXème dynastie. Von Bissing, à la fin d'une étude plus circonstanciée, penchait plutôt pour la fin du régne d'Aménophis III. Il comparait le buste de Florence à l'une des statuettes de bois dont Chassinat établit qu'elles provenaient d'un tombeau du Fayoum, où se trouvaient des objects datés d'Aménophis III et d'Aménophis IV [2]).

Il y a peut-être moyen de préciser la date de ce chef-d'œuvre, d'après les indices que fournissent la parure, la coiffure, le style.

Le collier à deux rangs de pétales de lotus et à un rang de fruits de mandragore est d'origine amarnienne. Je n'en connais pas d'exemples plus anciens. Il est caractéristique du fameux buste de Nefertiti en calcaire

---

[1]) A. Minto, *Il regio museo archeologico di Firenze*, Roma, Libreria dello Stato, s.d., p. 39.

J. Capart, *L'art égyptien, choix de documents* II, *La statuaire*, Bruxelles, 1948, p. 34, pl. 335.

G. Steindorff, *Die Kunst Aegypter*, Leipzig, 1938, p. 67, pl. 213.

Fr. W. Freiherr von Bissing, *Denkmäler Aegyptischer Sculptur*, München, 1914, pl. 43, et, vol. II, texte correspondant.

E. Schiaparelli, *Museo archeologico di Firenze, Antichità egizie*, Roma, 1887, p. 217, n. 1515.

[2]) E. Chassinat, *Une tombe inviolée de la XVIIIème dynastie, découverte aux environs de Medinet el Gorab dans le Fayoum*, dans BIFAO I, 1901, pp. 235-239, pll. I-II.

peint, du musée de Berlin. Ce type de collier se retrouve sous la XIXème dynastie, mais il s'est compliqué, et les rangs se sont multipliés, comme en témoigne la grande statue de la mère de Ramsès II, au Vatican [1]).

Plus passagère encore fut la coiffure de la « dame de Florence » ; les cheveux forment autour des épaules un lourd mantelet ; deux cadenettes qui, dans beaucoup d'autres cas, portent les disques trop lourds pour être suspendus aux oreilles, encadrent le visage ; tout cela se trouve communément du règne d'Aménophis III à celui de Séthi Ier, mais non la raie au milieu de la chevelure ainsi disposée. Cette raie, cachée par un bandeau de pétales et de baies se reconnait au départ triangulaire des cheveux sur le front.

Elle se devine de la même façon à la coiffure de la compagne du flabellifère Nakhtmin, au musée du Caire [2]). Elle caractérise une charmante figurine [3]) du même musée, dont la tête assez forte, au visage rêveur, les larges hanches et les jambes un peu courtes indiqueraient l'époque d'Aménophis IV, si l'atténuation de ces particularités, et le mainton droit, ne trahissaient le retour au traditionalisme et une date un peu plus récente. La raie au milieu de la chevelure longue distingue aussi plusieurs portraits d'hommes, dont le plus célebre est celui du général, futur pharaon, Horemheb, au musée metropolitain de New York [4]). Il existe une tête de granit de ce type au Musée de Florence [5]) (pl. XI, fig. 2) ; von BISSING, avec d'autres, l'a prise pour une tête de jeune fille ; il l'a comparée au buste voisin qui nous occupe et l'a datée de l'époque de Thoumès IV, à cause d'une ressemblance qu'il lui trouvait avec la mère de ce roi, sur le groupe fameux du musée du Caire [6]). Mais le jeu des mèches est trop libre pour dater d'avant Aménophis IV, ou d'après la XVIIème dynastie ; et les yeux cernés aux paupières amorties, la bouche aux coins tombants, les plis du cou, sont tout à fait dans la note du portrait d'Horemheb avant son couronnement ; ces traits rappellent aussi, mais avec moins de finesse, les nombreux portraits de Toutankhamon. Or la coiffure de l'inconnue de Florence est celle que porte

[1]) FR. VON BISSING, *Op. cit.*, pl. 47.
[2]) J. CAPART, *Op. cit.*, pl. 334.
[3]) FR. VON BISSING, *Op. cit.*, pl. 50.
[4]) J. CAPART, *Op. cit.*, pl. 360.
[5]) A. MINTO, *Op. cit.*, p. 39, en haut à gauche.
G. STEINDORFF, *Op. cit.*, p. 212.
[6]) J. CAPART, *Op. cit.*, pl. 310.

plusieurs fois le Neferhotep (pl. XII, fig. 3) de la tombe 49 de Khokhah [1]). Et cette tombe, que tout concourt à situer entre Toutankhamon et Séthi Ier, est plus précisément à dater, d'après un cartouche très mutilé, mais minutieusement étudié par N. DE GARIS DAVIES, du règne d'Ay. [2]) Cette indication nous est d'autant plus précieuse que la femme de ce Neferhotep, Merytrâ, qui apparaît souvent dans les peintures de leur hypogée, se présente, par la coiffure, la parure, et le fin vêtement plissé (pl. XII, fig. 3) comme la dame de Florence [3]).

Bien plus, un portrait détaillé, en sous-relief, de Merytrâ (pl. XII, fig. 4) adorant le soleil levant, dans l'embrasure de la porte [4]), ressemble même par la physionomie à la « Florentine ». C'est le même air souffrant, la même douceur émaciée, les joues creuses, le nez mince [5]), les yeux cernés, la bouche lasse. Ces singularités expressives, qui sont également celles de la femme du flabellifère, donnent à penser. Connaissant le mimétisme des grands de l'Egypte à l'égard des personnes régnantes, nous ne pouvons nous empêcher de supposer que les artistes croyaient devoir prêter aux grandes dames du temps de roi Ay un peu de la distinction fatiguée de la vieille reine, et jusqu'à ce pathétique amaigrissement qui laisse l'âme affleurer le plus au visage [6]).

Ces marques d'âge ou de chagrin ne se seraient pas « portées », au Nouvel Empire, avant Aménophis IV. Mais les artistes qu'il avait stylés s'étaient accoutumés à les noter. Et, même après lui, les générations contrariées, prises entre le flux et le reflux de la réforme et de la réaction, ont admis, ont aimé, que le visage de leurs statues reflétât de la mélancolie, ou encore du tourment. Le miracle est que ces effigies, influencées par le type des souverains, et marquées par le « mal du siècle », ne soient pas interchangeables.

Elles gardent leur individualité. Dans quelle mesure ce caractère est-

[1]) N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Neferhotep at Thèbes*, (*The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition*), New York, 1933, vol. I, frontispice, pll. V, LIII.
[2]) N. DE GARIS DAVIES, *Op. cit.*, vol. I, p. 19.
[3]) N. DE GARIS DAVIES, *Op. cit.*, vol. I, frontispice, pll. III, IV, XXXVI, XXXVII, XLI, L, LII.
[4]) N. DE GARIS DAVIES, *Op. cit.*, vol. I, pl. III.
[5]) Le nez du buste de Florence est brisé, mais son implantation ne permet de restituer qu'un nez assez étroit.
[6]) Alors que, par une survivance singulière, le type masculin reste influencé sous Ay par celui de Toutankhamon. Neferhotep en est un exemple.

il celui du modèle au celui de l'artiste, c'est une autre question, qu'il serait trop long de poser ici, et qui se résoudrait différemment dans chaque cas. Force nous est de nous contenter de la personnalité de l'œuvre. Celle de la dame de Florence est inoubliable. Elle dépasse de beaucoup, par l'élévation et la pureté, la compagne du flabellifère et la Merytrâ de la tombe 49. Le type même diffère pour qui l'examine avec attention. Elle a les yeux moins obliques et placés plus haut dans la figure. A cet égard elle aurait plutôt un air de famille avec le premier des deuillants, qui suit, la tête perchée, élégiaque, les deux vizirs, dans ce relief des funérailles d'un prêtre de Ptah, du musée de Berlin (pl. XII, fig. 5), ou le général qui mène le deuil ne serait autre qu' Horemheb [1]; et ce deuillant a les cheveux disposés à peu près comme ceux du portrait d'homme de Florence. Il confirme donc que cette tête de granit et le buste de femme en calcaire du même Musée sont contemporains, qu'ils datent tous deux du vivant d'Horemheb, mais d'avant son couronnement, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, du règne d'Ay, comme l'indiquait le cartouche de chez Neferhotep [2].

Les deux personnages expriment la même époque déçue. Mais la valeur de la tête de granit est beaucoup moins haute que celle du buste de calcaire. Le visage de l'homme reflète son temps ; celui de la femme le dépasse par la personnalité.

Von Bissing, remarquant combien ce chef-d'œuvre était à sa place à Florence, le comparait aux ouvrages de jeunesse de Donatello. Je ne vois pas de ressemblance entre cette image de tendre finesse éprouvée et les figures accentuées, incisives ou drues, de ce brusque génie, qui taxait de rusticité son ami Brunelleschi. Mais Botticelli et son entourage, quand le Quattrocento s'avançait vers Savonarola, ou restait marqué par lui, ont créé de ces délicats visages dominant leur angoisse. L'aspiration religieuse, éclatant en essais passionnés de réforme, au milieu de tendances au naturel gracieux, a donné de part et d'autre, à près de trente siècles d'intervalle, des oeuvres complexes, d'une beauté émue et profonde, contemporaines de toutes les inquiétudes. Cette ressemblance d'atmosphère explique peut-être un peu comment un portrait de grande dame égyptienne du XIVème siècle av. J. C., a pu devenir l'un des visages les plus expressifs du charme de Florence.

[1]) W. Spiegelberg, dans ZÄS 60, 1925, p. 57.

[2]) Cet article était à l'impression, lorsque je me suis aperçu que Weigall avait déjà groupé ces oeuvres et était arrivé tout près de la vérité que je crois avoir précisée. Cf. Ar. Weigall, *Ancient Egyptian Works of Art*, London, 1924, pp. 224-228.

Fig. 1. — Buste en calcaire (N. 5626)
Musée égyptien de Florence
(D'après Steindorff)

Fig. 2. — Tête d'homme en granit (N. 6316)
Musée égyptien de Florence
(Photo Alinari)

Fig. 3. — Neferhotep et Merytrâ
Peinture de leur hypogée
(Thèbes, 49)

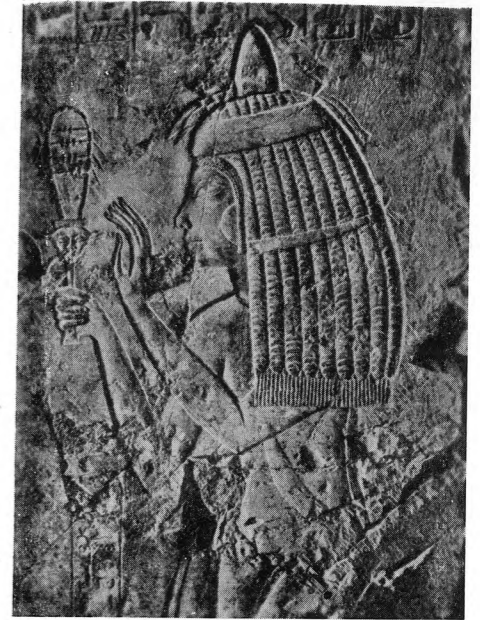



Fig. 4. — Merytrâ
Peinture de la tombe
(D'après N. de Garis Davies)

Fig. 5. — Deuillants du cortège funèbre
d'un prêtre de Ptah (Musée de Berlin)
(D'après Schaefer et Andrae)

† MICHELANGELO GUIDI

Testi in dialetto cairino

Tenue omaggio alla memoria del grande egittologo ROSELLINI, pubblico qui appresso con versione e brevi dichiarazioni due testi di lingua cairina schiettamente popolare. Un giovane egiziano, Moḥammed Khalīl, interprete alla Biblioteca del palazzo reale di Abdin al Cairo, appassionato osservatore degli usi e del dialetto del suo popolo, me li dettò e dichiarò nel 1929, durante il mio soggiorno in Egitto quale Professore dell'Università egiziana, quando io cominciavo a raccogliere regolarmente testi dialettali. La fine del mio insegnamento colà mi impedì di continuare nel mio lavoro e quale frutto di esso non è apparso che l'articolo *« Nukat » o motti di spirito e doppi sensi in dialetto cairino*, nel *« Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale »*, vol. XXX, 1930.

I due brevi testi son dialoghi tra donne del popolo, che prendono lo spunto dai piccoli litigi della vita quotidiana, e che mi sembra rendano efficacemente i caratteri dello schietto uso popolare (non esclusa la volgarità degli insulti a volte innegabilmente efficaci e di cui la plebe egiziana non fa certo risparmio). È certo che è proprio di testi di tal genere che noi abbiamo bisogno per la conoscenza più profonda di quel dialetto, poiché quelli finora pubblicati dagli studiosi hanno carattere meno spontaneo: consistono spesso in racconti o favole o dialoghi di carattere uniforme, che poco si prestano a rendere nella sua vivezza la parlata del popolo, sia per la natura del soggetto, sia perché non di rado son tradotti e serbano inevitabilmente il tipo dell'originale o anche la preoccupazione del traduttore indigeno facilmente condotto a usare forme più culte.

Nella grammatica di J. SELDEN WILLMORE, pubblicata a Londra, nel 1919, che è forse la migliore esistente e si giova tanto della familiarità che l'Autore, giudice nelle Corti d'Appello indigene, ebbe con il genuino uso popolare, vi sono non pochi esercizi, specialmente quelli raccolti in fine del volume, nei quali si sente veramente vibrare, espressa dalla spontanea originalità del vernacolo, la vita egiziana. Egualmente E. E. ELDER della « American Mission » e della « School of oriental studies in Egypt », nel suo *Egyptian colloquial arabic reader* (Londra, 1927) ha dato, e soprattutto nel capitolo « Dialogues and occupations », saggi di puro dialetto, quale è

veramente usato nella vita quotidiana. È peccato che egli dia troppo scarso commento dei testi; mentre quelli del WILLMORE sono nella chiave tradotti in inglese. Il NALLINO nel suo ben noto manuale « l'Arabo parlato in Egitto », di cui nel 1939 uscì postuma con alcune modificazioni e aggiunte una nuova edizione, ebbe la buona idea di pubblicare dei saggi dai giornali umoristici scritti in dialetto, fonte troppo trascurata per la conoscenza di esso. Così per esempio i dialoghi tra fumatori di *ḥashīsh* spesso pubblicati dal giornale *Kashkūl*, di cui io avevo iniziato con un indigeno lo studio, sono di grandissimo interesse e non solo per la lingua. Il LITTMANN ci ha anche dato buoni contributi in questo campo, per esempio nei suoi studi sui gridi dei venditori ambulanti, sui proverbi e indovinelli e sulle poesie e il linguaggio di fanciulli e, recentemente, con il suo *Kairiner Volksleben*, Lipsia, 1941. Lo spoglio di tutti questi materiali darebbe già una notevole quantità di supplementi al dizionario dello SPIRO.

I due brevi testi che seguono, mi assicurò Moḥammed Khalīl, sono presi da sue impressioni dirette nei quartieri popolari di Cairo; né mi sembra di aver visto nulla di simile a questi piccoli mimi in quei tanti libretti che si vendono in Egitto e che contengono storielle ed aneddoti; di essi citai alcuni nella mia pubblicazione sopra indicata.

Chi abbia vivo il senso del dialetto egiziano non potrà negare la vivezza e spontaneità della lingua dei due brevi testi, e spero quindi che essi, nonostante la loro brevità, possano offrire qualche interesse. La trascrizione è la stessa usata nelle predette *Nukat*.

Ziyāra li-wāḥda kānet ghaḍbāna we-gāt
A. — El-'awāf [1]*, yā Rasmīya*
Rasmīya. — Allāh ya'fīkī
A. — Entī khārga min bētik tifarrāḥī el-'adwīn fīkī ?
Rasmīya. — Baqā ana līya 'adwīn ? Anā magnūna ellī akhrug ? [2]
Dakhalet bint ukht gōzhā ismuhā Bahīya
A. — Mā tekhoshī ?
Bahīya. — Lā, ma akhoshshīsh. Khallikū entū ma'a ḥabibetkū [3]

---

[1]) Saluto abbastanza comune; v. NALLINO, *L'Arabo parlato d'Egitto*, p. 122: « ti soccorrano le forze », diretto a chi faccia lavoro faticoso; si risponde, come anche qui « *Allāh ya'fīk* ». Il saluto è però usato specialmente tra donne; v. il mio scritto « *Nukat* » *o motti di spirito e doppi sensi in dialetto cairino* (*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale* XXX, 1930, p. 654, n. 2).

[2]) Notevole la costruzione.

[3]) Espressione frequentemente usata; v. qui sotto p. 113, nota 6.

A. — Mush tibqū wayyā ba'ḍekū kuwayyisīn ?
Bahīya. — Mā hī hīya [1]*: anā mansāsh faḍīḥethā fīya we-qōlethā: dī bitenām fī ḥoḍnoh*
A. — Bi-tz'alī lēh ? Mush shē kān bi-yiḥṣal ?
Bahīya. — Aiwā, kunt banām ganboh: mush khālī ?
A. — Ṭayyib, ma tez'alīsh baqā

Dakhalet ḥamāt Rasmīya we-sitt el-bint :

D. — Ittaṣalnī gamīlek, yā sitt fulāna.
A. — Lēh ?
D. — Teqūlī 'alayya hīya el-wilīya dī [2] *'āuza tigawwizoh kull yōm wāḥda.*
A. — Anā mā qultish kedā
D. — 'Ummāl qultī ēh ?
A. — Anā qultilhā yā Bahīya hīya Rasmīya ghaḍbāna min gōzhā wallā min ḥamāthā ? Qāmet qālet lī hīya ghaḍbāna min sittī [3] *Qultilhā : sittik malhāsh ḥaqq; hīya gharaḍhā izā kānu za'lanīn tiṣalleḥhum ikminnāhā hīya kebīra. Qāl 'alā rā'y al-mathal* [4]*: mā tifraḥūsh billī yerūḥ illā lammā teshūfū ellī gāy.*
D. — Ya'nī huwwa kān qābilhā ? [5]
A. — Ellī bān lik minnuh ēh ?
D. — Baqā qā'id mekashshar ikminnā ḥanegibhā
A. — Huwwa entī [6] *kuntī fī qalboh ?*
D. — Aiwā !

---

[1]) Vale « è lei, è tutta lei, non è che lei »; come se fosse omesso un *illa*.

[2]) *al-wilīya*, detto frequentemente per donna, è in genere in senso dispregiativo, e quella che è così chiamata se ne offende (può rispondere *anā wilīya ? « al-wilīya ummak, ana wāhid sitt tamām* « come, io *wilīyya* ? *wiliyya* sarà tua madre, io sono una signora come si deve ». Chiamando una donna, invece che *sitt*, *mara* « femmina » si può sentirla rispondere: *gāk murr kharā*, che possa gustare l'amaro della m..... L'origine del senso dispregiativo sta, a quanto mi è stato detto, nel senso che la parola *wilīya* ha di donna che deve provveder da se stessa alla funzione del *walī*, che cioè non ha persone di famiglia che si assumano questa funzione. Il significato che dà il dizionario dello SPIRO « helpless woman » senza aggiungere alcuna spiegazione, sembra corrispondere bene a quanto ho detto.

[3]) Qui piuttosto nel senso di « dovere ».

[4]) L'espressione sa di letterario, ma non meraviglia nel parlare di saggezza e di proverbi. Anche nelle « Nukat » osservai questa mescolanza di puro volgare e lingua più culta; v. lo scritto citato qui sopra, p. 653 e *passim* nelle note.

[5]) *qibil*, nel senso di aver accetto, amare.

[6]) *Huwwa* con il *w* raddoppiato è frequente nella lingua del volgo: qui rafforza *entī* « dunque tu, proprio tu ».

A. — *Malkīsh entī titkallimi el-kalām dā? Entī ma kuntīsh fi qalboh*
D. — *Dī wiḥsha, we-mush ʻāg(i)bāhu* [1]
A. — *Wentī mā lik? Wiḥshah lākin rāḥ gābhā. ʻĒb ʻalēkī, ikkallimī kilmet maʻrūf tilāqī maʻrūf* [2]. *Ar-rāgil mā 'shtaghnāsh ʻan imrātoh*
D. — *Anā azboghoh ʻabd we-abīʻoh* [3] *we-hīya barrā we-anā gōwā ikminnāhā mā bitkhallifish*
A. — *ʻĒb alēkī, dantī wilīya kebīra, riglek fi'l-qabr. Dantī lekī fīh we-hīya lehā fihī aktar minnik. Izā kuntī shaṭrah yā Rasmīya ma teftuḥīsh bētik ʻashān ʻadwīnik dōl.*
Bahīya — *Wallāh el-ʻaẕīm, nahār mā kān ḥāyegībhā kān qāʻid ḥā-yeggannin*
A. — *Mā yeghurrikīsh el-kalām dā. Dā-'r-rāgil yeqūl limrātoh ʻalā kulli shē.*
Rasmīya — *We n-nabī, yā-rēthom qalbuhum yebqā rāḍī ʻaleyyā we-anā aḥoṭṭuhum fī ʻēnēyya.*
D. — *Binidʻī ʻalēkī lēl we-nahār*
A. — *Ma tizʻalīsh yā bitt; qāl* [4] *yā banī ādam* [5] *daʻū lak we-daʻū ʻalēk mā yigrā lak illā ellī muqaddar.*

TRADUZIONE

Visita a una donna che offesa aveva abbandonata la casa del marito e vi ritorna.

(Il dialogo si svolge tra un'amica di *Rasmīya*, che è in lite con il marito e la sua famiglia, *Rasmīya*, una nipote, *Bahīya*, figlia della sorella del marito, e la madre di questo, nonna quindi di *Bahīya*).

L'amica — Forza e coraggio, *Rasmīya*.
Rasmīya — E a te Dio dia forza.
L'amica — Te ne vai dunque di casa, per fare un piacere ai tuoi nemici?
Rasmīya — Ah, dunque io ho nemici! Allora sarei pazza ad andarmene [6].

(Viene la figlia della sorella del marito) (*Bahīya*).
L'amica (alla ragazzina) — Avanti, entra.

[1] La *marbūṭa* è qui divenuta, in stato costrutto, *ā* lunga.
[2] Detto proverbiale.
[3] Anche questo detto comune è assai espressivo.
[4] Come è noto, *qāl* nella citazione di proverbi ecc. ha il senso del classico *qīla*. Cfr. per es. SPITTA, p. 598, prv. 60.
[5] Qui nel senso di uomo, al singolare.
[6] Cioè, resto qui a loro dispetto.

Bahīya — No, non entro. Statevene, statevene pure con la vostra amica [1].
L'amica — Ma proprio non volete andare un po' d'accordo?
Bahīya — Tutta colpa sua; l'insulto che m'ha fatto non lo dimenticherò mai. È andata dicendo: Questa ragazzina dorme sul suo seno [2].
L'amica — Non t'arrabbiare! Eh, non era forse così?
Bahīya — Sissignore, dormivo accanto a lui; non è mio zio? [3]
L'amica — Va bene, va bene, non t'arrabbiare!

(Viene la suocera di *Rasmīya*, e nonna della ragazza).

La suocera — Lo abbiamo saputo il bel servizio che ci vai facendo, signorina.
L'amica — Che?
La suocera — Sì, sì, vai dicendo di me: quella brava donna vuol dare al figlio ogni giorno una nuova moglie.
L'amica — Io non ho mai detto questo!
La suocera — E allora che hai detto?
L'amica — Io ho detto alla ragazzina [4]: Insomma *Rasmīya* è arrabbiata con il marito o con la suocera? E lei mi ha detto: Con nonna! Io ho detto allora: Ma nonna ha torto! il suo dovere sarebbe, se marito e moglie leticano, di rappacificarli, perché è una donna anziana. Non si dice forse secondo il proverbio: non vi rallegrate per ciò che se ne va, se non quando vedete quello che viene?
La suocera — Ah dunque questo vuol dire che lui ne è innamorato?
L'amica — E tu che ne sai?
La suocera — Figurati che quando stavamo per portargliela [5] se ne stava tutto avvilito!
L'amica — Ma che ne sai? eri forse dentro di lui?
La suocera — Proprio così!
L'amica — Ma non sta a te dir questo [6].
La suocera — Ma se è brutta! e non gli piace!
L'amica — E che c'entri? È brutta, ma se l'è portata a casa. Vergognati!

[1] Cioè, si direbbe colloquialmente: tenetevela stretta.
[2] Cioè con lo zio, marito di *Rasmīya*.
[3] Cioè, non c'è niente di male.
[4] La quale lo ha riferito alla nonna.
[5] Nel giorno delle nozze.
[6] Cioè, è lui che lo sa, tu non eri dentro di lui.

chi dice parola conciliante, trova parola conciliante! L'uomo non può stare senza sua moglie.

La suocera — Ma io (sono sua madre e) lo posso tingere nero e venderlo come schiavo [1]. Lei fuori e io dentro, perché non mi dà nipoti!

L'amica — Vergogna! sei una donna anziana, hai già un piede nella fossa. Si, tu hai diritto su di lui, ma questa ne ha maggiore di te (rivolgendosi a *Rasmīya*). Se fossi intelligente, tu, *Rasmīya*, non apriresti la porta a questa gente che ti è nemica.

Bahīya — Quanto è vero Dio, il giorno che doveva portarla a casa, se ne stava seduto che pareva impazzisse.

L'amica (alla sposa) — Non ti fare ingannare da queste chiacchiere: l'uomo dice tutto alla moglie.

Rasmiya — Per il Profeta, magari il loro cuore fosse contento di me; io li metterei negli occhi miei! [2]

La suocera — Ti malediamo giorno e notte.

L'amica — Non t'arrabbiare, amica mia; si dice: uomo! ti benedicano o ti maledicano, ti succederà solo quello che è destino!

* * *

Farīda — Entī ya mara [3], *ya bārda* [4] *ya ḥarâmīya, saraqti el-khashab min as-sutūḥ lēh?*

Umm 'Abdu — Bārdah? Mabrad minnik, yā fallāḥa, yā gamūsa, gāya tehizzī lī tukhnik 'ashān ḥittet khashaba?

Farīda — Tukhnī? Tukhnī qānīhī rāgil; ad-dōr we'l-baqīya 'alēki [5] *ellī mantīsh lāqiya* [6] *ragul.*

---

[1] Locuzione popolare, per dire: « posso farne quel che voglio ».

[2] Li avrei carissimi.

[3] Qui dispregiativo; v. sopra pag. 109, nota 2.

[4] *Bārid* ha come significato più comune nel dialetto, quello di « stupido ». Qui secondo il mio informatore *bārda* vale piuttosto svergognata, senza sensibilità, senza sangue nelle vene. Cfr. in Spiro *birid* he felt ashamed.

[5] Frase di uso che ricorre anche qui appresso per dire che l'insulto si applica meglio a chi lo ha rivolto. Noi potremmo rendere liberamente e con espressione colloquiale « senti chi parla! ».

[6] Il mio informatore mi ha così dettato questa forma che non conosco come imperativo nel senso affermativo esclamativo. *Mawkūs* vale privo di tutto, *itwiksī*, « come stai male in arnese » o simile. È qui dunque per ribatter la vanteria dell'interlocutrice di aver marito; cioè per questo capitolo sei male in arnese perché il marito non fa che cacciarti; traduco liberamente.

Umm 'Abdu — Rāgil ēh? Itwiksī, itwiksī, ellī bi-yiṯrudik 'alā's-salālim bil-yōm we'l-itnēn.

Farīda — Bi-yiṭrudnī bi'l-yōm we'l-itnēn 'a'as-salālim? We-mā loh? Aḥsan ma yekunsh fīh rāgil khāleṣ. Be-titqamma'ī [1] *kedā lēh, yamma zināq* [2] *raqaba?*

Umm 'Abdu. — Zināq raqaba? Ya'nī shā'ifa laḥmar we'l-abyaḍ bi-yishshor?

Farīda — We-mā lōh? Iḥna bi-yilīq 'alēnā al-aḥmar we'l-abyaḍ. Ed-dōr we'l-baqīya 'aleki [3] *entī yellī mā bi-yilīqish 'alēkī yā zarqa. Bi-ta'yirīni bil-aḥmar we'l-abyaḍ mantum* [4] *ṭūl 'umrikum fīh,* [5] *wentū banāt wentū niswān.*

Sanīya. — Khallikū ma'a ba'ḍekū entū [6]. *Iḥnā ṭūl 'umrena bi'l-abyaḍ we'l-aḥmar lākin sittāt lā ḥadd zahaqna fi'l-furn* [7] *wa-lā ḥadd khadnā fi zuqr* [8] *wa-lā ḥadd ḍarabnā bi-būz el-gazma fi ṯīznā* [9].

Umm 'Abdu. — Ikhtishī, ikhtishī, yā mara [10], *'alā dammik* [11], *ya kebīra, yā 'ā'iba.*

Farīda. — Kebīra we-'ā'iba yā 'ēnēn burruq? [12]

Umm 'Abdu. — Aḥsan ma tibqā 'ēnēyā teshshur ya mara [13], *yamm quṣṣa.*

Farīda. — Anā ellī 'ēnēya bi-teshshur?

Umm 'Abdu. — Āh, 'ēnēkī bi-teshshur ellī ma bi-yu'qud fīhā we-lā marwid koḥl.

Bint Farīda. — Inzilī yamm, ma teruddīsh 'a-'al-ashkāl dōl.

Umm 'Abdu. — Matishbish li-shaklik, ya qar'a, ya umm zanna.

---

[1] Spiegatomi nel senso di « far la superba ».

[2] Nel senso di civetta, che porta il fazzoletto al collo per far la bella.

[3] V. nota 5 di pag. 112.

[4] Qui la *ma* è *zā'idah*, ecco che voi ecc.. Si dice a chi si lamenti perché un terzo l'ha trattato male, *manta ragil ṭayyib*, tu sei buono, (ecco perché ti succede questo).

[5] Indicatomi con tale pronunzia.

[6] Frase comune simile a quella notata qui sopra pag. 109, nota 2.

[7] Credo nel senso di piccola camera. Non so se questa e l'espressione seguente vogliano fare allusione a semplice maltrattamento, il che sarebbe confermato dalle ultime parole *wa-lā ḥadd ḍarabna*, ecc., o ad altro.

[8] Indicatomi nel senso di cantone, o luogo remoto.

[9] Sinonimo volgare è anche *qa'r* .Si dice *Mara muq'ira.*

[10] Cfr. sopra, p. 109, nota 2.

[11] *Iktishī 'alā dammik* si usa spesso per « vergognati »; o anche *'alā 'arḍik.*

[12] Insulto a quanto pare comune. *Burruq* varrebbe uomo con occhi difettosi, come *giaḥiẓ*. Vedi Lane I, 190, 2ª col., detto dell'occhio nel senso di « *became dazzled so as not to close or move the lid or lids.*

[13] In senso dispregiativo, v. qui sopra p. 109, nota 2.

Bint Farīda. — El-qar'a umm zanna ghā'izākū lēh ?
Akhkh li-umm 'Abdu. — Entī ya Farīda bidāl mā kuntī tinzilī tihgimī [1]
kuntī hatīlik wāḥid 'askārī yuthbut as-sarqa.
Farīda. — Ikhtishī, ya 'Omar danā ummak.
'Omar. — Ikhtīshi ēh ? Rūḥī, rabbī el-malāḥīs elli 'andik.

TRADUZIONE

È un dialogo a base d'insulti tra donne sulle terrazze, ove tanta vita egiziana si svolge : occasione, il furto di un pezzo di legno per la stenditura dei panni lavati.

Farīda — Tu, femmina, svergognata, ladra, perché hai rubato dalla terrazza il legno ?
Umm 'Abdu — Io svergognata ? ma chi più svergognata di te, villana, bufala che vieni a far ballonzolare il tuo grasso avanti a me per un pezzo di legno ?
Farīda — Il mio grasso ? Il mio grasso però, c'è un uomo che se l'è preso. A te la vergogna che non hai trovato marito.
Umm 'Abdu — Che marito ? Bel marito, quello che ti scaccia per le scale tutti i giorni !
Farīda — Mi scaccia per le scale tutti i giorni ? E che c'è da dire ? Meglio così che chi non l'ha per niente. E tu che hai da far tanto la superba, signora con il fazzoletto al collo ?
Umm 'Abdu — Fazzoletto al collo ? Ma dì un po', vedi forse che il rosso e il bianco del belletto mi colano giù dal viso (come dal tuo) ?
Farīda — C'è poco da dire. A noi il bianco e il rosso sta bene. A te si deve dire ! a te non sta bene con la tua faccia nera. Hai poco da prenderci in giro per il bianco e per il rosso, quando voialtri, donne e ragazze, non lo lasciate mai !

(Interviene una ragazza *Sanīya*, che sente l'allusione diretta anche a lei, estranea alla lite, e protesta, e si afferma di altra condizione delle due litiganti.)

[1]) *Hagam* è il verbo dirò tecnico per indicare la sorpresa, *descente* della polizia, per es. nella *ghurzah* o fumeria di oppio.

Sanīya — Ohi, ohi sbrigatevela fra di voi. Sì, noi portiamo il rosso e il bianco, ma siamo signore, non c'è nessuno che ci ha spinto dentro qualche cameretta, o che ci ha portato in qualche cantoncino per batterci;, non c'è nessuno che ci ha colpito dietro con la punta della scarpa.
Umm 'Abdu — Vergognati, vergognati, femmina, vecchia, sfacciata.
Farīda — Io vecchia e sfacciata, occhi da guercio ?
Umm 'Abdu — Meglio così piuttosto che mi colino gli occhi, come i tuoi, vecchia con la frangetta.
Farīda — Oh, sì, i miei occhi colano ?
Umm 'Abdu — Sissignora, i tuoi occhi colano ; non vi regge neanche un bastoncino di *koḥl* !
Una figlia di Farīda — Scendi, mamma, non rispondere a certi tipi.
Umm 'Abdu — Non assomigliano forse a te questi tipi ? Pelata, testa che ronza !
La figlia di Farīda — Se è pelata e ronza, perché vi ci arrabbiate tanto ?
Un fratello di Umm 'Abdu — Tu *Farīda*, invece di venire tu a far la sorpresa [1]) dovevi portare qui una guardia che constatasse il furto [2]).
Farīda — Vergognati 'Omar, io potrei essere tua madre.
'Omar — Ma che vergognarmi ! Va va a educare i pazzi di casa tua !

[1]) Come fa la polizia. Se ne eri, cioè, tanto sicura.

Il compianto Collaboratore è mancato il 15 giugno 1946. Da noi è stato degnamente ricordato nelle Riviste : *Oriente Moderno* XXVI (1946), pp. 50-55, e *Rivista degli studi orientali* XXI, pp. 257-270.

JOZEF M. A. JANSSEN

Der Hocker des Djedchonsu-iwesanch

Probe einer Übersetzung der Inschriften Kairo 559

Während des letzten Weltkrieges waren fast sämtliche wichtigen Gegenstände des Leidener Altertumsmuseums in Sicherheit gebracht worden, so dass es keine leichte Aufgabe war Besucher anzuziehen. Der Direktor, Dr. W. D. van WIJNGAARDEN, hat jedoch aus der Not eine Tugend gemacht und in mancherlei Weise versucht den Museumbesuch so viel wie irgend möglich rege zu erhalten. Das Fehlen so vieler herrlichen Kunstwerke in dem Museum hatte nämlich auch seine Lichtseite : ein grosser Saal im Obergeschoss war durch die Evakuierung frei geworden und konnte zu Sonderausstellungen benutzt werden. Eine dieser Ausstellungen wurde im Sommer 1942 Ehren des hundertsten Todestages I. Rosellinis veranstaltet. Man hatte eine Auswahl von Bildern aus seinen Werken ausgehängt, unter denen einige handgemalte, so dass man leichter als je diese Fülle von Bildern besichtigen konnte, aus denen frühere Geschlechter von Ägyptologen so viel Material geschöpft haben. So hat das Leidener Museum auf eigene Weise zur Ehrung dieses grossen Vorkämpfers in unserem Fach beigetragen. Als man mich bat als weitere Leidener Huldigung einen kleinen Beitrag zu der Gedenkschrift zu Ehren des grossen Ägyptologen beizusteuern, habe ich gemeint mich dieser Dankespflicht nicht entziehen zu dürfen.

Dezember 1949 war es mir möglich die Inschrift des Hockers Kairo 559 zu kollationieren. Ich weilte damals in Ägypten auf Einladung der *Nederlandse Sectie van het Oriëntalistisch Centrum BENELUX voor het wetenschappelijk onderzoek in de Levant*. Die Reise wurde mir ermöglicht durch eine Subvention der *Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek te Den Haag*. Es sei mir vergönnt beiden Instituten an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank auszusprechen.

Auch will ich dankbar erwähnen, dass mein Lehrer A. de Buck so liebenswürdig war die Übersetzung dieses Textes mit mir durchzusprechen, während ich ausserdem meinem Freund A. Klasens einige Anregungen verdanke.

Die Inschriften des Hockers des Djedchonsu-iwefanch sind zweimal veröffentlicht worden [1] : G. DARESSY, *Notes et remarques* (Recueil de tra-

[1]) B. PORTER-R. L. B. MOSS, *Topographical Bibliography etc.* II. *Theban Temples*, Oxford, 1929, S. 103.

vaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes), Paris 16 (1894), als Nummer CVIII, S. 56-57 und 59-60, und L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo*, Nr. 1-1294, Teil 2, Berlin, 1925, Blatt 94 und S. 105-108 (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire). DARESSY hat seinem Text eine Übersetzung beigegeben.

Unsere Statue stammt aus der Zeit des Osorkon I. dessen Regierung man zwischen 929-893 v. Chr. ansetzen kann. Der Inhalt des sich darauf befindenden Textes ist ein interessantes Beispiel eines autobiographischen Textes. Ist er doch nach Form und Inhalt persönlich gehalten, was zur Folge hat, dass die Übersetzung mehr als einmal ungewiss ist. Aus diesem Grunde habe ich denn auch gemeint der hier folgenden Übersetzung keine ausführliche Einleitung vorausschicken zu müssen.

Es ist deutlich, dass dieser Hofwürdenträger in seinen alten Tagen nach Theben geschickt wurde um dort die Interessen seines Fürsten zu vertreten. Er wurde jedoch zu gleicher Zeit mit den nötigen Würden und Präbenden ausgestattet. Er erfreute sich jedoch nicht nur eines hohen Ansehens bei den verschiedenen Pharaonen, denen er diente, sondern auch bei seiner Umgebung und seinen Untergebenen. Zumal die Höflinge, zu denen er ja selber gehörte, erfuhren seine Unbestechlichkeit und seinen segensreichen Einfluss auf den Fürsten. Dies wird uns in ziemlich dunkler Weise in sechs aufeinanderfolgenden Konditionalsätzen mit *in* mitgeteilt. Auch in Bezug auf Leute in seiner Umgebung, die sich in wirtschaftlichen Schwierigkeiten befanden, sagt er sich lobenswert benommen zu haben : in zartfühlender Weise ermöglicht er es ihnen ihre Schulden zu bezahlen, indem er einen viel zu hohen Preis bezahlte für das wenige, was diese armen Schlucker zu verkaufen hatten. Auch lieh er den Thebanern zur Zeit der Hungersnot und danach, Korn um ihnen die Gelegenheit zu verschaffen Korn zu säen. Denn in solchen Tagen war sogar das Saatkorn zu Mehl gemahlen worden. Auch wusste Djedchonsu-iwefanch dass gestohlenes Gut nicht gedeiht und er wusste nach dieser Erkenntnis zu handeln. Es war denn auch kein Wunder, dass man die Eltern eines solchen Mannes glücklich pries. Die Hochachtung, die man ihrem grossen Sohn zollte, wurde auch den Eltern zuteil, von denen wir wissen, dass sie beide dem Thebanischen Priesterstande angehört haben. Nach einer glänzenden Karriere am Hofe ist ihr Sohn in die Thebais zurückgekehrt, um dort, von allen hoch geehrt sein *otium cum dignitate* zu verbringen. Bezeichnend ist, dass er seine Macht und seinen Einfluss nicht zu Gunsten seines ältesten Sohnes angewandt hat, der ausser Priester des Amon nur Vertrauter des Königs genannt wird.

Eigentlich sagt der Verstorbene nirgends aus, welche die Grundsätze waren, auf denen sein Handeln beruhte und aus welchen Quellen er die Kraft zu solcher Selbstverleugnung schöpfte. Trotzdem haben wir Grund genug dankbar zu sein, dass er uns diesen interessanten Text hinterlassen hat.

ÜBERSETZUNG

(vgl. hier Text, S. 127-129)

Auf den Seiten und vorn am Gewande :

1. - Der von Amon Geehrte, der von dem Herrn von Theben hoch Gelobte, der vierte Priester des Amonrasonther, Sprecher und *imj-ḫt* des Amonrasonther, das Oberhaupt der *turiferarii* vor Amon [1]), der das Kleid anlegt, der seine herrliche Kapelle gemacht hat, der Priester des Monatsdienstes des Amonsdomäne von der dritten Phyle, zweiter Priester [2]) der Mut, der Herrin des Himmels, Priester des Chons von Benenet [3]), Oberarchivar des Tempels des Chons, Priester der vorangeht [4]) vor dem, dessen Thron bleibt, nämlich [5]) Amonrasonther, Priester des Amon, der die Fremdländer bezwingt.

2. - Priester des Amon, der lebendige Schutz, der Hüter des Kastens [6]) der Amonsdomäne von der zweiten Phyle, die « Augen des Königs » in Karnak, die « Zunge des Königs » [7]) in Oberägypten, der *Sed*-Feste erfleht für den Fürsten, seinen Herrn, von den Göttern, die in diesem Lande sind, Wedelträger [8]) zur Rechten des Königs, der frei herumgeht in dem

---

[1]) Für die Lesung *ḥrj ṯ3j r ḥ3.t-imn*, vgl. Kairo 42207, d, 5.

[2]) *n* nach *ḫmtnw* soll offenbar unberücksichtigt bleiben.

[3]) *bnn.t* ist der Name des Chonstempels in Karnak, u. a. Kairo 42207, d, 8 ; *Wörterbuch* I, 460, 14.

[4]) *Wörterbuch* I, 283, 12. Doch wohl besser mit KEES (*Priestertum*, 209) : Vorderer Wêb von *Mn-nś.t.f* des Amonrasonther.

[5]) *n* statt *m* ? oder soll das *n* genitivisch beim Suffix aufgefasst werden, wie z. B., G. ORT-GEUTHNER, *Grammaire démotique du papyrus magique de Londres et Leyde*, Paris, 1936, § 13, 1 ?

[6]) *Wörterbuch* I, 183, 16-17.

[7]) Die Verbindung von *bỉtj* mit Oberägypten lässt sich wahrscheinlich genügend aus dem Parallelismus mit dem vorhergehenden *nśw* erklären.

[8]) A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica, Text* I, Oxford, 1947, 22*-23*.

Palast [1]), ein wirklicher Vertrauter des Horus, dessen Geliebter, Djedchonsu-iwefanch, der Sohn eines Priesters des Amonrasonther, der den Horus sehen darf, heilig in Bezug auf den Palast, Nes(pa)perrennub [2]).

3. - der Sohn der Sistrumspielerin des Amonre, Nesmut, der seligen, er sagt:

Heil euch, die ihr nach mir kommen werdet und die ihr in der Zukunft leben werdet. Ich veranlasse, dass ihr mich [3]) einen Gepriesenen nennt wegen meiner Taten. Chnum hat mich geschaffen als einen Begabten und als Ratgeber, vortrefflich in Bezug auf Taten. Er hat meinen Charakter glücklicher gemacht als [den] anderer Leute.

4. - Er hat meine Zunge zur Trefflichkeit gelenkt [4]). Ich habe meinen Mund rein behalten von der Schädigung dessen, der mich schädigte [5]). Meine Langmut hat meine Feinde zu meinen Hausgenossen gemacht. Denn ich hielt den Mund verschlossen [6]), [während] ich gewandt war im Antworten. [Dennoch] war ich nicht sanftmütig beim Bösen. Mich rechneten

5. - die Menschen zu den Freigebigen [7]), weil ich die Habgier [8]) hasste. Ich veranlasste, dass jedermann mich begrüsste wegen meiner Trefflichkeit und sie [ihre] Hand [9]) für meinen *Ka* küssen. Man sagt von mir: « Samen seines Vaters, Leibesfrucht, die seine Mutter als einen Gott geschaffen hat ». Man verwünscht nicht meinetwegen [10]) diejenigen, die mich erzeugt haben,

6. - sondern achtet sie hoch wegen [meiner] Vorzüge. Sie erfuhren meine Nützlichkeit, so lange sie auf Erden waren, aber noch mehr bin ich

---

[1]) *Wörterbuch* II, 271, 10.

[2]) Dies ist wohl die richtige Schreibung dieses Namens; vgl. H. RANKE, *Die ägyptischen Personnennamen* I, Glückstadt, 1935, 174, 20.

[3]) Für die Konstruktion, vgl. z. B. *ḏd ỉnr r.f* in *Horus und Seth* 13, 7.

[4]) Vgl. *Insinger* 31, 11: Er (d. h. Gott) lenkt das Herz und die Zunge durch seine Befehle.

[5]) d. h.: ich habe denjenigen, der mir Schaden zufügte, nicht verflucht.

[6]) Vgl. *Prisse* 618 (DÉVAUD).

[7]) Vgl. *JEA* 24 (1938), 86f.

[8]) *Wörterbuch* V, 405, 15.

[9]) Man denke hinzu: aus Dankbarkeit; am liebsten möchte man im *d* einen Schreibfehler für *t3* Erde sehen.

[10]) *Wörterbuch* I, 252, 12.

[1]) ihnen im Wüstental. Ich verhinderte, dass meine Diener meiner gedachten als « unseres Aufsehers », sondern ich wurde für sie gleich ihrem Erzeuger. Mich lobte der gute Gott Osorkon I. und seine Erben wiederholten

7. - den Gunstbeweis für mich [noch] mehr als er. Kaum hatte einer von ihnen den Thron bestiegen, so war er zufrieden mit mir [2]). [Denn] sie sahen, dass ich vortrefflich war inmitten der *rechiet*. Die Grossen von Ägypten flehten [3]), mir gleich zu werden, weil ich so sehr bei dem König in Gunst stand. Seine Majestät entfernte [4]) mich nicht aus seinem Palast, er schloss mich nicht von seiner Barke aus. Angenehm war sein Getränk,

8. - wenn ich mit ihm trank. Ich trank von dem Wein in seiner Anwesenheit. Der Gott (d. h. der König) ehrte mich wegen [meiner] « Kühlheit » in Bezug auf die Hand [5]) und er erhöhte mich gemäss meiner Vortrefflichkeit. Ich war denn auch der Erste im Herzen des Königs wie er[selber] gross ist bei der *henmemet*. Er liess mich Theben erreichen [6]) nachdem ich alt geworden war,

9. - während ich (?) tat was Karnak lobt [7]). Ich wurde dort ernannt zum « Mund des Königs von Unterägypten « und liess nicht zu, dass man mich pries, weil ich geehrt war. Ich unterliess dem, was der König befohlen

---

[1]) Wörtlich: mein Überschuss.

[2]) Wörtlich: Jeder von ihnen bestieg den Thron um mit mir zufrieden zu sein. Vgl. für diese Konstruktion, G. LEFEBVRE, *Grammaire de l'égyptien classique*, Le Caire, 1940, § 393.

[3]) Wörtlich: um (?) das Gleichgestelltwerden mit mir.

[4]) Das Wörterbuch scheint den transitiven Gebrauch von *tši* nicht zu kennen; mit Rücksicht auf den Parallelismus scheint das Wort hier aber so aufgefasst werden zu müssen.

[5]) Leider kann ich mich nicht zu der Auffassung von H. KEES über unsere Stelle (« wohl als Mundschenk »: ZÄS 74, 1938, 82) bekennen. Übrigens ist mir nicht klar, wie *ḳbḥw* hier eigentlich zu verstehen ist.

[6]) *špr* soll hier transitiv aufgefasst werden oder es mag eine Schreibung für *sšpr* sein. Für den mutmasslichen materiellen Hintergrund, vgl. H. KEES, *Zur Innenpolitik der Saitendynastie* (Nachrichten aus der Altertumswissenschaft, 1. Band, 1934-36, Göttingen, 1936, S. 105. = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Fachgruppe 1).

[7]) Eine andere Übersetzung ist möglicherweise: um (*r*) zu tun was Karnak lobt. Im ersten Fall kann man annehmen, dass das Suffix ausgelassen wurde, wie in *tm.ỉ* in derselben Zeile; vgl. Sir ALAN GARDINER, *Egyptian Grammar* [2], London, 1950, § 486.

hatte, hinzuzufügen [1]). Ich beschützte den Besitz seiner Geringen und ich brachte ihnen Ehrfurcht vor ihrem Herrn (d. h. dem König) bei und wehrte den Arm seiner Räuber ab.

10. - Ich reichte dem König eifrig Schriftstücke dar [2]), mit Fällen von Lösungen von Schwierigkeiten, [denn] er beachtete meinen Ausspruch. Er zeichnete [3]) mich vor seinen Höflingen aus, [denn] meine Vorzüge waren ein Bollwerk um mein Fundament [4]), das nicht fällt bis in Ewigkeit. Wenn ich

11. - meinen Mund rein behalten habe vom Schädigen [5]), [so] hat er [6]) ihre Familie zahlreich gemacht inmitten der Untertanen. [Wenn ich .....] meinem Herrn treu diente, beschützte er sie mehr als der Kasten von *Šetiet* [7]). Wenn ich verbarg was Seine Majestät mir aufgetragen hatte, wurden sie befördert im Palast. Wenn ich den Sohn über den Rang des Vaters erhob,

12 . - [so] wurde bewirkt das Stützen dieser mit dem, was sie wünschen [8]). Wenn ich das Meinige gleiten [9]) lies für jeden, rühmten sie...... Wenn ich Verleumdung hasste und die Anerkennung liebte, war die Stimme [des Pharao] laut über ihnen und wurde ihr Böses abgewehrt. Ich war ein Gott für sie und sie kannten meine Tat unter den Gunstbeweisen, die er befahl [10]).

13. - Sie ersetzten mich beim Dienst vor dem König. Ihr Fundament ist von mir [gelegt] gemäss meinem Wunsch [11]).

---

[1]) Vgl. *Ptahhotep* 187 (Dévaud) und J. Janssen, *De traditioneele Egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leiden, 1946, VI, D 55.

[2]) *Wörterbuch* II, 412, 6.

[3]) *Wörterbuch* II, 303, 15; diese Übersetzung scheint den Sinn nicht ganz wiederzugeben.

[4]) Fundament bedeutet, wie ⲥⲱⲛⲧ, Art und Weise, wie man lebt und handelt, ἔθος.

[5]) *d.h.*: ich habe denjeningen, der mir Schaden zufügte, nicht verflucht.

[6]) Bedeutung: der König hat die Familie der Höflinge begünstigt.

[7]) Eine Art *cista mystica*; *Wörterbuch* IV, 559.

[8]) *Wörterbuch* V, 248, 7. Falls diese Übersetzung richtig ist, ist die Bedeutung: durch meine Handlungsweise unterstützte ich ihre Wünsche.

[9]) *Wörterbuch* III, 433 (*sbn*) und 459, 1. Bedeutet es hier vielleicht: reichlich schenken, austeilen?

[10]) Bedeutung: wenn sie begünstigt wurden, sagten sie, dass es mein Einfluss wäre.

[11]) *Wörterbuch* IV, 335, 9.

Möge ich die Kinder ihrer Kinder sehen, während ich auf Erden weile. Möge mein Körper sich verjüngen für ihre Nachkommen, während ich hier bin für die Zukunft ohne zu vergehen. Denn ich weiss, dass die Gottheit dem Tugendhaften wohltut.

Auf den Füssen:

1. - Gemacht von seinem ältesten Sohn, dem Liebling seines Vaters....
2. - dem Priester des Amonrasonther, des schönen und herrlichen....
3. - der eintritt in .....
4. - gemacht von seinem ältesten Sohn, dem Liebling seines Vaters Priester des Amonrasonther,
5. - dem Vertrauten des Königs in seinem Palast, dessen Stärke(?)....
6. - ......
7. - ..... in Karnak .... [um]
8. - seinen Namen leben zu lassen für die Ewig[keit] ....

Auf dem Rückenpfeiler:

1. - Der von Chons Geehrte, der von dem Herrn von Benenet hoch Gelobte, der vierte Priester des Amonrasonther, Djedchonsu-iwefanch, der selige, der Sohn des Priesters des Amonrasonther, des Vertrauten des Pharao

2. - in seinem Palast. Nespaperennub, des seligen, sagt:

« Ich war der Erste hinter den herrlichen Broten meines Herrn Amon, und

3. - ich lieh den Thebanern eifrig Korn [1]) und erhielt am Leben die Armen meiner Stadt. Ich wurde nicht zornig

4. - gegen den Mann ohne Zahlung (bezw. *Bakšiš*) und ich bedrängte [2]) ihn nicht um [ihm] seinen Besitz zu nehmen; ich liess nicht zu, dass er seinen Besitz einem anderen geben musste um den Rückstand zu ergänzen

5. - von dem, was er [3]) [schon] empfangen hatte. Ich sättigte ihn, indem ich von dem Seinigen kaufte [4]). Ich fügte [noch] hinzu, doppelt und dreifach (?). Man kann nicht erreichen das,

---

[1]) J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne*, Le Caire, 1936, 121-122 = Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire t. 7.

[2]) *Wörterbuch* IV, 221, 1.

[3]) Ist der *kj* oder der Gläubiger.

[4]) *Wörterbuch* IV, 68, 2. Indem er von dem Schuldner kaufte, verringerte er die Schuld, insbesondere wenn er den zweifachen oder sogar den dreifachen Preis bezahlte.

6. - was ich getan habe in irgendeiner Hinsicht. Ich habe [sogar] nicht gestritten [1]) mit (?) dem, der mich für sich beraubt hatte. Denn ich wusste, dass man nicht reich wird durch Raub. [Denn] der Gott handelt nach eigener Einsicht ».

Leiden, Mai 1951

NACHWORT

Seitdem ich vor mehr als drei Jahren diesen Artikel abfasste, ist der vorliegende Text zum grössten Teil von EB. OTTO in *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Leiden, 1954, 132-134, übersetzt. Auch wäre H. KEES, WERK *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leiden, 1953, in dem u.a. auf S. 207 unser Text besprochen wird, meinem Beitrag zugute gekommen, aber da mein Artikel bereits in zweiter Druckprobe vorlag, war es leider nicht möglich dem Text noch etwas hinzuzufügen (ausser in einer Anmerkung) oder diesen auch nur zu ändern. Untenstehende Bemerkungen sind aus diesem Grund möglichst kurz gefasst.

Haupttext. Der Grund für die anderslautende Übersetzung ist durchweg in der verschiedenen Transkription zu suchen. In Z. 5 liest OTTO offenbar *nn w3r.n.tw ḳm3 wỉ*, während ich wegen des folgende *trỉ.tw.šn* lese: *nn w3r.n.tw ḳm3.w wỉ*. Unmittelbar vor dieser Stelle liest er wohl *bẖ ḳm3.t.f m nṯr*, während ich *bẖ, ḳm3 mw.t.f m nṯr* vorziehe, weil nach dem Partizip *ḳm3.t* eher *św* als das Suffix *f* zu erwarten ist; ich gebe aber zu, dass die Lesung *mw.t.f* nicht ohne Bedenken ist.

Weshalb OTTO in Z. 6 *imj-r3.n* als « Feind » übersetzt, leuchtet mir nicht ein.

Im Anfang der 8. Zeile ist die Übersetzung von KEES (*Priestertum* 207) und von OTTO wegen der parallelen Verwendung des *šḏm.n.f* in *š'm.nỉ*. und *nwḥ.n.ỉ* möglicherweise besser. Oder wäre es möglich, *š'm.n.ỉ* als perfektische Relativform aufzufassen, trotz dem Suffix von *ḏšr.f* ? KEES' Übersetzung der schwierigen Stelle *ḳbḥ šsp* als « seine Hand zu waschen » erscheint mir fraglich. OTTOS Übersetzung deckt sich fast mit meiner Auffassung, obschon er offenbar *ḳbḥw šsp ḏr.t* liest. Dahinter ist zu lesen *ṯsỉ.f* und *špr.f*.

In Z. 9 scheint mir, dass das Suffix des *ḥknw* gegen die dativische Auffassung des folgenden *n* spricht. Es kommt mir nicht unbedenklich vor, die Gruppe von Sätzen, die mit *ỉn* anfängt (Z. 10-12) mit OTTO als Fragesätze zu betrachten, da auch jetzt der Sinn oft dunkel bleibt, während man ausserdem *ỉn ỉw* als Fragepartikel erwartet.

Rückseite, A. 2 ist OTTOS Lesung *špš wỉ nb.ỉ ỉmn* nicht unwahrscheinlich.

Es wäre vielleicht wünschenswert gewesen, anzugeben, wo mein Text von BORCHARDTS Lesung abweicht. Hätte ich dies getan, so hätte ich auch wiederholt DARESSYS Veröffentlichung anführen müssen, da dieser mehr als einmal einen besseren Text als BORCHARDT liefert.

Zum Schluss spreche ich H. DE MEULENAERE meinen herzlichen Dank aus für Leiden, einige wertvolle Winke.

Leiden, November 1954.

---

[1]) Für *šḫwn* vgl. G. POSENER in *Revue d'égyptologie* 7 (1950), 82.

KAIRO 559 HAUPTTEXT

①

②

③

④

⑤

⑥

RÜCKEN

FÜSSE

HERMANN JUNKER

Ein neuer Nachweis des Weisen *Ḏdfḥr*

Den weisen Prinzen *Ḏdfḥr* (*Ḥrḏdf*) kannten wir bis vor kurzer Zeit nur aus seinen Erwähnungen in der ägyptischen Literatur. In den Märchen des Papyrus Westcar [1]) wird erzählt, wie er seinen Vater Cheops auf den alten Zauberer Djedi aufmerksam machte und den Auftrag erhielt, ihn zum Hof zu bringen. Djedi verbrachte den Rest seines Lebens im Hause des Prinzen. Im Lied des Harfners aus dem Grabe des Königs Antef [2]) erscheint *Ḏdfḥr* als Weiser der Vorzeit, dessen Sprüche allbekannt seien, während man seine Grabstätte nicht mehr kenne. Weitere Nachweise finden sich im Papyrus Chester-Beatty IV [3]) und in der literarischen Streitschrift Papyrus Anastasi I [4]).

Da kam ganz überraschend die Nachricht, dass das Grab des Prinzen wiederentdeckt sei. REISNER hatte es auf dem Friedhof östlich der Cheopspyramide gefunden, der für die Mitglieder der engeren königlichen Familie bestimmt war : « The eastern side of Queens Street was bounded by a field of mastabas of unusual size even for a royal cemetery, laid out in five rows (north-south) and two columns (east-west), with their long axes running north and south. The northern-most of each row was the earliest of its row, and these have been identified from west to east with the names of the sons and daughters of Cheops as follows : 1. Prince Ka-wa'ab, the eldest son, 2. Horzedef, 3. Khnum-ba-ef, 4. Princess Meres-ankh... —, 5. Princess Hetepheres and her husband, Ankh-ha-ef » [5]). Das Grab trägt die Nummer G. 7210-20 ; vergleiche auch PORTER-MOSS, *Memphis*, *Topogr. Bibliogr.* III, S. 49 und Plan, S. 42.

Ebenso unerwartet tauchte vor wenigen Jahren der Anfang des Weisheitsbuches auf, das *Ḏdfḥr* verfasst hat. Es fand sich auf einem Kalkstein-

---

[1]) A. ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, Bd. I, Taf. 6 ff.

[2]) A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, S. 177 ff., und W. M. MÜLLER, *Die Liebespoesie der Alten Aegypter*, Taf. 12 ff.

[3]) A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum* 3, Serie II, Taf. 19.

[4]) A. H. GARDINER, *Hieratic Texts* I, Leipzig, 1911.

[5]) *Boston Bulletin* 25, *Suppl.*, S. 4.

Ostrakon der 20. Dynastie, das E. Brunner-Traut erworben und ZÄS 76, S. 3 ff. veröffentlicht und eingehend erläutert hat [1].

Im vorliegenden Beitrag zur Rosellini, Gedenkschrift kann eine weitere neue Kunde von dem gelehrten Prinzen mitgeteilt werden. Zwar handelt es sich nur um eine Erwähnung seines Namens, aber sie stammt aus dem Alten Reich und tritt in einer merkwürdigen Verbindung auf, die uns die Bedeutung des Weisen in neuem Lichte zeigt. Sie stammt aus dem Grab des *Ptḥiwfnj*, das an die nördliche Schmalwand der Mastaba des *Śšmnfr I* [2]) angebaut ist. Von seiner mit Rundstab und Hohlkehle geschmückten Scheintür war nur mehr ein Stück des oberen Teiles erhalten (Taf. XIII). Auf der waagerechten Leiste der Umrahmung steht die Abb. 1 wiedergegebene Inschrift, die einige Titel und den Namen des Grabinhabers nennt: « Der *ḫntj-š* [3]) der Pyramide *Mn-nfr-Ppj*, ... Priester [4]), Zimmermann der grossen Werft, der Ehrwürdige bei *Ḏdfḥr*, *Ptḥiwfnj* ».

Abb. 1

Die Abschrift, die nach der auffindung des Bruchstückes angefertigt wurde, zeigt hinter [Hieroglyphen] den auf einem Sessel sitzenden « ehrwürdigen Mann »; vergleiche auch die Grabungsaufnahme Phot. 2278. Das linke Ende der Leiste wurde bei dem Transport zerstossen [5]). Zur Schreibung und Lesung des Namens *Ḏdfḥr* siehe E. Brunner-Traut, ebenda, S. 7 und Ranke, S. 413, 3.

Ptḥiwfnj nennt sich: « Geehrt bei *Ḏdfḥr* ». Diese Verbindung von *imȝḫw* und dem Namen eines verstorbenen Privatmannes ist ganz ungewohnt. Häufig rühmt sich der Beamte, bei seinem König geehrt zu sein, meist in der Fassung: *imȝḫw ḫr nb-f* « Geehrt bei seinem Herrn »; in dem Totengebet begegnen wir auch *imȝḫw ḫr njśwt*. Steht *imȝḫw ḫr* + Königsname, so wird damit ausgedrückt, dass der Verstorbene bei dem betreffenden Herrscher in Gunst stand und von ihm verliehene Ämter verwaltete, wie beispielsweise *Śḫmkȝr'* sich *imȝḫw* bei den Königen *Ḫ'fr'* bis *Śȝḥwr'*

[1]) Emma Brunner-Traut, *Die Weisheitslehre des Djedef-Hor.*

[2]) *Giza*, Grab Lepsius, 45 = G. 4940; siehe Lepsius, *Denkmäler* II, 27-29.

[3]) Siehe *Giza* VI, S. 15.

[4]) Siehe *ebenda*, S. 25 ff.

[5]) Das Stück befindet sich jetzt als Nr. 3134 in dem ägyptischen Museum der Universität Leipzig, von dem auch die Vorlage zu Abb. 1 stammt.

nennt. Bei *Ptḥiwfnj* - *Ḏdfḥr* kommen solche Zusammenhänge nicht in Frage, da ersterer am Ende der 6. Dynastie lebte, letzterer am Anfang der 4.

imȝḫw ḫr wird auch vom Verhältnis zwischen Privatpersonen verwendet; die Gemahlin ist *imȝḫw.t ḫr hȝ-ś* « Geehrt bei ihrem Gemahl », und umgekehrt ist der Mann der *imȝḫw* seiner Frau. Persönliche Beziehungen, wie sie zwischen Verwandten oder Bekannten durch *imȝḫw* ausgedrückt werden mögen, dürfen aber in unserem Falle ebensowenig in Erwägung gezogen werden; denn das « Geehrt sein bei » bezieht sich hier immer nur auf Personen, die zu gleicher Zeit gelebt haben. Man könnte freilich an einen bestimmten äusseren Grund für die Bezeichnung denken und annehmen, dass *Ptḥiwfnj* etwa Totenpriester am Grabe des *Ḏdfḥr* gewesen sei und aus der Stiftung einen Teil seines Einkommens bezogen habe. Nach den bekannt gewordenen Beispielen zu urteilen, wird aber der im Totenkult angestellte nicht der *imȝḫw* des Grabherrn genannt, selbst dann nicht, wenn er zu dessen Lebzeiten die Pfründe erhielt, und hier hätte das « Geehrt sein » noch am ehesten einen Sinn. Auch führt *Ptḥiwfnj* unter den erhaltenen Titeln kein *ḥm-kȝ* oder *imj-rȝ ḥm-w kȝ* auf; man erwartete in dem unterstellten Falle diese Bezeichnung gerade in Verbindung mit dem Namen des *Ḏdfḥr* [1]). In eine andere Sphäre führt uns das mit einem Gottesnamen verbundene *imȝḫw ḫr*. Am geläufigsten ist es uns aus den Totengebeten, in denen sich der Verstorbene *imȝhw ḫr nṯr 'ȝ* « Geehrt bei dem grossen Gott » nennt oder auch *imȝḫw* bei einem Totengott. Das « Geehrt sein » besagt hier, dass der Inhaber des Grabes bei dem Übergang zum jenseitigen Leben und bei seinem Verweilen in der anderen Welt in der Obhut der betreffenden Götter stehe. Auch hier lässt sich unser Beispiel nicht einreihen; denn diese Vergottung des weisen Prinzen kommt für diese Zeit nicht in Frage. Vor allem kann er trotz der äusseren Ähnlichkeit in der Anordnung der Titelreihe nicht den Totengöttern zugezählt werden, die sonst an dieser Stelle erscheinen. Das dem Namen beigefügte Deutezeichen stellt ja zudem den ehrwürdigen Toten und nicht ein göttliches Wesen dar [2]). Auch unter den in der Spätzeit vergötterten Weisen befindet sich *Ḏdfḥr* nicht.

[1]) Auch darf darauf hingewiesen werden, dass man bei einer betonten Verbindung zwischen Grabherrn und Totenpriester erwartete, dass die Mastaba des *Ptḥiwfnj* von der des *Ḏdfḥr* nicht so weit entfernt liege; denn sehr oft bauten sich die Totenpriester ihr Grab ganz in der Nähe der Anlage, bei der sie ihren Dienst zu verrichten hatten.

[2]) So auch in den späteren Schreibungen, wie [Hieroglyphen], Harfnerlied; [Hieroglyphen] Ostrakon; *Pap. Chester-Beatty* setzt ein doppeltes Deutezeichen: [Hieroglyphen].

Die Bezeichnung *im3ḫw ḫr Ḏdfḥr* am Schluss der Titelreihe auf einem Grabstein kann somit wohl nur bedeuten, dass *Ḏdfḥr* schon im Alten Reich aus der Schar der Grossen der Vorzeit herausragte und dass man ihm eine besondere Verehrung entgegenbrachte. Sie galt aber nicht dem Prinzen, dem Sohne des Cheops ; denn sein Titel *s3 njśwt* wird nicht erwähnt [1], und über seine politische Bedeutung oder gar seinen Kriegsruhm findet sich auch später nie eine Andeutung. *Ptḥiwfnj* will sich durch das *im3ḫw ḫr* vielmehr als Verehrer des Menschen, des Weisen *Ḏdfḥr* bekennen und als Anhänger seiner Lehre. Er gilt ihm auch nicht als Vorbild seines Berufes ; denn er ist selbst kein « Schreiber », kein Gelehrter, und bei keinem seiner Ämter lässt sich ein Zusammenhang mit *Ḏdfḥr*, dem Verfasser der « Weisheitslehre », herstellen.

Die rein geistige Beziehung zwischen dem Weisen und seinem Verehrer, die hier zum Ausdruck kommt, verdient unsere Beachtung. Inwieweit sie religiös bestimmt war, lässt sich nicht erkennen [2], ebensowenig ob die Verehrung des weisen Prinzen allgemein war oder sich auf einen Kreis besonderer Anhänger beschränkte. Bei dem hohen Ansehen des *Ḏdfḥr*, das nun schon für das Alte Reich nachgewiesen ist, erhält der Zustand, in dem sein Grab gefunden wurde, besondere Bedeutung. Die Mastaba hat eine Anordnung, die nur auf dem Ostfriedhof bei einigen Prinzengräbern der 4. Dynastie belegt ist. Sie zeigt an der Opferstelle weder die einfache Grabplatte der ältesten Mastabas des Westfriedhofes, noch eine Scheintür wie etwa *Ḥmiwnw* aus der gleichen Zeit, sondern eine wirkliche Tür aus Stein mit doppelten seitlichen Pfosten, mit Rundbalken und Architrav. Über letzterem steht eine rechteckige Platte mit der Darstellung des sitzenden Grabherrn, der obere abschliessende Architrav war weggebrochen. Die Pfosten, der Rundbalken, der Architrav und die vertieften Leisten seitlich der Platte waren mit Inschriften in erhöhtem Relief bedeckt, aber bei der Freilegung der Mastaba fand Reisner alle Hieroglyphen weggemeisselt, ebenso wie die Figur des Verstorbenen auf der Tafel.

Ich hatte mehrfach Gelegenheit, diese Zerstörungen in Augenschein zu nehmen, ausserdem stellte mir Frau Dr. Brunner-Traut einige Aufnahmen der Tür zur Verfügung, die sie mit Genehmigung von G. Reisner angefertigt hat. Ohne der Veröffentlichung, der Mastaba vorgreifen zu wollen, seien zu dem Befund fongende Bemerkungen gestattet :

---

[1]) Vergleiche E. Brunner-Traut, *ebenda*, S. 7.

[2]) Die Beurteilung hängt wesentlich von dem Inhalt der Lehre ab, von der uns nur die Anfangssätze bekannt sind.

Scheintür des *Ptḥiwfnj* — Ein Stück des oberen Teiles

Die Beschädigungen an dem anstehenden Bau erfolgten nicht, als man von der Verkleidung des Grabes Steine wegbrach, um sie für andere Zwecke wiederzuverwenden ; denn die Abmeisselung ist ganz methodisch durchgeführt. Bei den üblichen Zerstörungen dagegen riss man nur die einzelnen Blöcke los, zerschlug sie gegebenenfalls in kleinere Teile und beschädigte den Bildschmuck nur gelegentlich, wo es für die Wiederverwendung angezeigt erschien. Unter den vielen Fällen, die sich auf unserem Felde nachweisen liessen, ist uns kein einziger begegnet, der dabei eine systematische Tilgung der Reliefs aufwies.

Ebensowenig kommt wohl die zweite Möglichkeit in Betracht dass man die Bilder und Inschriften beseitigte, weil das Grab für eine andere Bestattung benutzt werden sollte. Ein klarer Fall dieser Art liegt bei *Ỉdwt* vor [1]), die ein fertiggestelltes Grab übernahm und in ihm neue Darstellungen und Inschriften anbringen liess. Bei *Ḏdfḥr* aber erscheinen überhaupt keine Spuren einer Wiederverwendung des Kultraumes oder einer Ersetzung der zerstörten Hieroglyphen durch neue etwa auf einer Putzschicht angebrachte Inschriften [2]).

Damit aber verbleibt zur Erklärung des Befundes wohl nur die Annahme, dass die Zerstörung vorgenommen wurde, um den Totendienst am Grabe unmöglich zu machen und das Andenken an den Prinzen zu tilgen. Solche Ausmerzungen des Namens lassen sich schon auf königlichen Denkmälern der Frühgeschichte feststellen und bleiben immer in Übung. In grossem Umfange begegnen sie uns in den Zeiten der Thronwirren unter Thutmosis III. — Hatsepsowet. Sind die Gründe in diesen Fällen in politischen Gegensätzen zu suchen, so erfolgten die Tilgung der Götternamen durch Amenophis IV. und die spätere Ausmeisselung seines Namens im Rahmen einer religiösen Auseinandersetzung. Aber auch persönliche Feindschaft führte gelegentlich zur Namenstilgung. *K3ỉm'nḫ* hat in seiner Kultkammer den Namen seiner Gemahlin unkenntlich machen lassen, wohl infolge eines ehelichen Zerwürfnisses, siehe *Giza* IV, S. 6 f. und Abb. 11.

Über die Gründe, die zur Zerstörung der Inschriften im Grab des *Ḏdfḥr* führten, schweigt die Überlieferung, auch lässt sich der Zeitpunkt nicht nicht angeben, an dem die Ausmeisselung erfolgte. Man könnte freilich versuchen, aus den Schlagspuren die Art des Meissels zu erkennen, mit dem die

---

1) R. MACRAMALLAH, *Le Mastaba d'Idout.*

2) Die Wiederbenutzung hätte zur Voraussetzung, das *Ḏdfḥr* seines Grabes verlustig gegangen war.

Reliefs beseitigt wurden, um dies Instrument einer bestimmten Zeit zuzuweisen. Aber die Scheinbeigaben zeigen uns ebenso wie die Listen und Darstellungen der Instrumente, dass Meissel ganz verschiedener Art und Breite zu gleicher Zeit in Gebrauch waren. Auch mochte der Arbeiter, der das Zerstörungswerk durchführte, irgend ein anderes spitziges Werkzeug benutzen, das er eben zur Hand hatte.

Trotzdem lässt sich der Zeitraum, in dem die Namenstilgung erfolgen konnte, ein wenig näher festlegen. *Ḏdfḥr* war der Sohn des Cheops, wie der Papyrus Westcar berichtet ; die Lage des Grabes und die Namen der Inhaber der Nachbarmastabas lassen darüber keinen Zweifel. Der Prinz lebte aber noch zur Zeit des Mykerinos ; das Totenbuch hat das in den Kapiteln 30, 64 und 148 überliefert [1]. Da die Nachricht sich schon in einer Niederschrift des Mittleren Reiches findet [2], wird man sie nicht bezeifeln dürfen. Andererseits war die Lage des Grabes zur Zeit der Abfassung des Harfnerliedes im Grab des Antef nicht mehr bekannt, und seine Zerstörung scheint in vergangene Zeiten verlegt zu werden.

Als äusserste Grenzen für die Ausmeisselung der Inschriften ergeben sich darum die Regierung des Mykerinos und eine vor König Antef liegende Zeit. Sie verengen sich aber bedeutend, wenn man in Betracht zieht, dass die Tat im Mittleren Reich nicht vollbracht worden sein kann ; unter den geordneten Verhältnissen dieser Zeit erscheint eine solche Grabschändung unmöglich. So verbleibt die Spanne zwischen dem Ende der 4. Dynastie und dem Ende der Revolution der ersten Zwischenperiode. Damit aber lassen sich auch die Gründe, die zu der Namenstilgung führen mochten, näher bestimmen, es verbleiben deren zur Wahl nur zwei :

Es konnte sich *Ḏdfḥr* noch in hohem Alter in einen politischen Streit verwickelt haben und bei Hofe in Ungnade gefallen sein ; die Zerstörungen an seinem Grabe wären dann als Strafe vorgenommen worden. Irgend eine Andeutung über ein solches Zerwürfnis ist uns nicht überkommen, aber angesichts der üblichen Zurückhaltung bei der Erwähnung unliebsamer Vorkommnisse in der königlichen Familie brauchte das nicht ausschlaggebend zu sein. Gerade bei dem grossen Ansehen des Weisen mochte die Nachwelt sein politisches Hervortreten, das ihm die Verfolgung eintrug, mit Stillschweigen übergehen oder auch billigen. Daher kann auch aus dem Umstand, dass sich *Ptḥiwfnj* am Ende der 6. Dynastie « Geehrt bei *Ḏdfḥr* » nannte,

[1]) Siehe A. Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, S. 19.
[2]) Siehe E. Brunner-Traut, *ebenda*, S. 8, Anm. 1.

nicht unbedingt geschlossen werden, dass das Grab des Prinzen damals noch unversehrt war.

Aber wir dürfen auch eine andere Möglichkeit in Betracht ziehen und annehmen, dass die Zerstörung erst nach der Zeit des *Ptḥiwfnj* erfolgte, während der Wirren zwischen dem Alten und Mittleren Reich. Die Ermahnungen des *Ꜣpwwr* erzählen an verschiedenen Stellen, wie die Aufrührer gerade auch gegen die Grabmäler der Könige und Vornehmen wüteten [1]) : « Die in der reinen Stätte waren, wirft man auf den Wüstenboden ; das Geheimnis der Balsamierer liegt offen. — Es wird getan, was in vergangenen Zeiten nie geschehen ist : Der als Falke Begrabene liegt auf einer Bahre, was die Pyramide verbarg, will leer werden. — Die Herren der reinen Stätte sind auf den Wüstenboden hinausgeworfen, aber wer sich keinen Sarg machen lassen konnte, der liegt jetzt (in einem schönen Grabe) ». Die Schändung der Friedhöfe erfolgte nicht nur, um die kostbaren Beigaben zu rauben oder um Material für den Bau des eigenen Grabes zu gewinnen. Am Schluss des erhaltenen Textes der « Ermahnungen » ist davon die Rede, wie man in die Grabkapellen eindrang und die Statuen verbrannte ; man zerstörte also aus Hass gegen die Vergangenheit.

Da wäre es durchaus möglich, dass der Pöbel seine Wut auch an dem Grabe des Prinzen ausliess, des Verkünders einer Lehre, die so ganz in Gegensatz zu der aufrührerischen Zeit stand. Durch restlose Tilgung der Inschriftens ollte sein Andenken für immer vernichtet werden. Das wäre umso mehr verständlich, als *Ḏdfḥr*, wie unsere Inschrift nahelegt, damals eine Gemeinde von Verehrern unter den überlieferungstreuen Ägyptern besass, gegen die sich die Revolution vornehmlich richtete.

Bei dieser Lösung hätte die Erwähnung der Zerstörung des Grabes im Harfnerlied eine konkretere Bedeutung. E. Brunner-Traut fragt schon ebenda S. 8 bei den betreffenden Versen : « Ob diese Betrachtung bezugnimmt auf die Zerstörung in Djedef-Hors Grab ?? » [2]). Wenn, wie wir jetzt sehen, der weise Prinz bereits im Alten Reich in so hohen Ehren stand, dass man sich *imꜣḫw ḫr Ḏdfḥr* nennen konnte, so musste das Andenken an eine frevelhafte Schändung seines Grabes in der Überlieferung stets lebendig geblieben sein ; vielleicht war die Mastaba des *Ꜣjmḥtp* ebenso der Wut der Empörer zum Opfer gefallen. Der Harfner zieht aus diesem Schicksal, das die Gräber

[1]) A. H. Gardiner, *The admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909 ; vergleiche A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, S. 131 ff.
[1]) Siehe auch *ebenda*, Anm. 7.

der beiden Weisen erlitten, die Folgerung, sich nicht um den Totendienst zu sorgen, sondern unbekümmert das Leben zu geniessen. Der Verfasser von Chester-Beatty IV dagegen betont wohl in bewusstem Gegensatz zu dieser Lebensauffassung [1]), wie viel nützlicher und dauernder als « ein gemauertes Haus » [2]) und als « Kapellen im Westen » sich die Lehren der Weisen erwiesen haben : « Die Kinder anderer Leute sind ihnen zu Erben geworden, als ob sie ihre eigenen Kinder wären.... Sie sind dahingegangen, und ihr Name wäre vergessen, aber die Bücher halten ihr Angedenken wach ».

---

[1]) Wie der Preis des Totenreiches im Grab des *Nfrḥtp*, Gardiner, *Proceedings*, 1913, S. 165 ff.

[2]) Das Deutezeichen ist fehlerhaft.

HERMANN KEES

Zu den Krokodil-und Nilpferdkulten im Nordwestdelta Aegyptens

Infolge des Fehlens alter Zeugnisse sind unsere Kenntnisse der Kultverhältnisse grosser Teile des Deltas sehr dürftig. Sie beschränken sich im Wesentlichen auf die ganz im synkretistischen Sinne ausgestalteten Angaben später Gaulisten und Götterverzeichnisse. Es ist eine Seltenheit, wenn uns kultisches Brauchtum des Deltas in Festdarstellungen oder Ritualen bewahrt ist, und solche Angaben haben dann einen besonderen Wert. Hierzu gehört das Bild vom königlichen Jäger als « Harpunierer » (*mśnw*) des Nilpferdes, das sich im gemeinägyptischen Ritual der geschichtlichen Zeit als ein besonderer, anscheinend als « Fest des weissen Nilpferdweibchens (*ḥb ḥḏ.t*) » bezeichneter Festakt gehalten hat, aber seine unterägyptische Herkunft eindeutig dadurch kundtut, dass der König stets die *unterägyptische* Landeskrone trägt. Zwei Darstellungen dieses Festes sind bekannt geworden : die eine auf einem bis 1943 verschollenen Relief Thutmosis' III. in Karnak (Taf. XIV), die PRISSE D'AVENNES gezeichnet hat [1]), die andere auf Bruchstücken archaistischer Reliefs aus Memphis, die PETRIE gefunden, aber in seiner Veröffentlichung falsch zusammengesetzt [2]) hat, und die ich deshalb hier in richtiger Anordnung gebe (Taf. XV). Auch im Sonnenheiligtum des Neuserrê (5. Dyn.) war nach einem kleinen, aber charakteristischen Bruchstück zu schliessen (Nilpferdbild) der Ritus dargestellt [3]). Dass das Harpunieren des Nilpferdes, offenbar im Gegensatz zur Krokodiljagd, alle Zeit als Höhepunkt der königlichen Jagd in den Deltasümpfen galt, zeigt die Darstellung des Königs Usaphais (1. Dyn.) in der unterägyptischen Krone als Nilpferdharpunierer (*mśnw*) auf einem Siegel der Thinitenzeit, das Goldbilder wiedergibt [4]), und auch die Figur des Tutanchamun als « Harpunierer » (des Nilpferdes) aus seinem Grab [5]). Auch er trägt dabei die unter-

---

1) *Monuments* Taf. 16, 2 = v. BISSING-KEES, *Re-Heiligtum* III, S. 30, Abb. 2 ; KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten* (1941), S. 213, Abb. 13.
2) PETRIE, *Palace of Apries* (*Memphis* II) Taf. 7, u. Taf. 4 (Teilstück links).
3) v. BISSING-KEES, *Re-Heiligtum* III, Nr. 206 ; zur Erklärung a. a. O., S. 30 f.
4) PETRIE, *Royal tombs* II, Taf. 7, 5-6. Hierzu SETHE, ZÄS 57, S. 138.
5) CARTER, *Tutenchamun* III, Taf. 58 (unrichtig als Krokodiljagd erklärt).

ägyptische Krone. Für die mythologische Auswertung dieses Jägerbrauchs alter Zeiten ist ein Jagdlied lehrreich, auf das GARDINER in seiner Besprechung des thebanischen Grabes Nr. 82 aufmerksam gemacht hat. Darin erscheint *Neith*, die alte kriegerische Pfeilgöttin von Saïs im Delta, als Schützerin und Helferin des « Horus » bei der Nilpferdjagd im Sumpfgewässer [1]. Bekanntlich hat später insbesondere der oberägyptische Horustempel von Edfu den Sagenkomplex der Nilpferdharpunierung auf seinen Gott übertragen und Edfu selbst als bevorzugte « Harpunierstätte » (*Mśn*) hingestellt [2]. Freilich ist dabei eine grundlegende Änderlung in der Auffassung des Nilpferdes erkennbar : In dem ursprünglichen Festakt ist das bezwungene Nilpferd kein sethisches (*männliches*) Tier, dem man dann gern die rote « typhonische » Farbe zuteilt, sondern ausdrücklich ein *weisses* Nilpferd*weibchen*, wie ein solches in mythologischen Texten, namentlich im Fajûmbereich, gelegentlich als heiliges, seltenes Tier erscheint [3]. Auch in dem in ptolemäischer Zeit an den Wänden des Edfutempels aufgezeichneten Ritual von der Harpunierung des Nilpferdes als Abbild des Horusgegners Seth mit 10 Harpunierspiessen [4]) scheint Unterägypten als eigentlicher Schauplatz der Nilpferdjagd des siegreichen Horus noch deutlich durch [5]. Denn da heisst es beispielsweise [6] : « Die Königstöchter und *die Frauen von Pe und Dep* (*Buto*) musizieren dem Horus bei seinem Erscheinen », und « Freut euch, ihr *Frauen von Busiris*, ihr Beamten beim Gau von Busiris, kommt und seht den [Horus], nachdem er den Sumpfochsen überwunden hat ». Als Helferin erscheint nunmehr verständlicher Weise neben Horus die *Isis* des Osiriskreises. Diesen Jubel der Vertreter namhafter Deltaorte verkörpern auch die beiden in einer Art Freudentanz sich bewegenden Figuren [7] auf Darstellungen

---

1) GARDINER-DAVIES, *Tomb of Amenemhet*, S. 29, vgl. die Schilderung der Nilpferdjagd im Jenseits LACAU T. R., Nr. 20 = DE BUCK, *Coffintexts* I, 259 (spell 61) « du sitzst im Gottesschiff, du erlegst das Nilpferd im gewundenen See, und jeder Gott ist dein Harpunierer ».

2) KEES, *Götterglaube*, S. 180, 182, 213, 419, 426.

3) *Tb*. Kap. 110. PETRIE, *Hawara*, Taf. 2. LANZONE, *Pap. du Lac Moeris*, Taf. 5, mittl. Reihe vgl. v. BISSING-KEES, *Re-Heiligtum* III, S. 31.

4) NAVILLE, *Mythe d'Horus*, Taf. 1-11 = CHASSINAT, *Le temple d'Edfou* VI, S. 60 f.

5) Vgl. meine Abhandlung *Kultlegende und Urgeschichte, Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl.*, 1930, S. 345 f.

6) NAVILLE, *a. a. O.*, Taf. 8 obere Querleiste u. Z. 1 = *Edfou* VI, S. 89. Vgl. NAVILLE, *a. a. O.*, Taf. 11 = *Edfou* VI, S. 88 (Z. 7).

7) Auf dem Bruchstück aus dem Sonnenheiligtum des Neuserrê werden sie anscheinend allgemein durch « Königsabkömmlinge » vertreten.

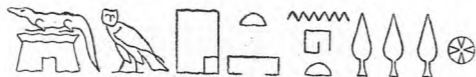
des « Festes der Weissen » (Taf. XIV-XV), und man wird von vornherein in den beigeschriebenen Ortsnamen bekannte Nilpferdkultorte des Deltas sehen dürfen. Leider bietet die Identifizierung einige Schwierigkeiten : Gemeinsam ist beiden Reliefs die Angabe . In der Veröffentlichung des Re- Heiligtums, wo ich die Reliefs erstmalig in diesen Zusammenhang stellte, versuchte ich diese Bezeichnung noch zweifelnd mit dem Hauptort des 3. unterägyptischen « West »- Gaus Kom el Hisn zusammenzubringen [1], insbesondere weil in einer Götterreihe aus dem Totentempel des Neuserrê neben dem Gaugott des Westgaus, dem angesehenen « Horus von Libyen mit schlagendem Arm » (*Ḥr Tḥnw ḳ3-ʿ*), ein Krokodilgott als erscheint, also offenbar in dessen nächste Nachbarschaft gehört [2]. Aber diese Gleichsetzung des femininen Ortsnamens mit dem in alter Zeit eindeutig masculinen Namen *ỉm3w* « die Dattelpalmen » = Kom el Hisn ist nicht haltbar, trotzdem in jenem Gaugebiet noch in späten Ritualtexten und Gaulisten der «Suchos, Herr von *ỉm3w* », zeitgemäss als Horusform erklärt, als Helfer des Osiris und Retter seines Leibes aus dem Wasser eine besondere Rolle spielte [3]. Dagegen bietet sich für eine richtigere Erklärung in einem Suchoskultort

---

1) KEES, *Horus u. Seth* II, S. 64, Anm. 6. S. 80, zweifelnd bereits v. BISSING-KEES, *Re-Heiligtum* III, S. 30, vgl. S. 11 zum Suchos von .

2) BORCHARDT, *Grabdenkmal des Neuserrê*, S. 93, Abb. 71. Dieser wird auch auf einem in Memphis gefundenen Bruchstück des MR (?) genannt, FIRTH-GUNN, *Teti Pyramid Cemeteries*, S. 276.

3) JUNKER, *Götterdekret über das Abaton* (*Denkschr. Wien. Akad.* 56, 4), S. 41 f. KEES, *Götterglaube*, S. 18. 403.

des nördlichen Nachbargaues (7.unterägyptischer), der mit vollständligem Kultnamen *ḥ.t nhw.t* « Haus der Sykomoren » heisst [1]. Ihn nennt als Suchoskultort z. B. das Götterverzeichnis auf dem Turiner Altar mit Namen des Königs Nechtarebes (Nektanebos II.) als

hinter dem als Gaugott charakterisierten

[2]. Es handelt sich also um einen Krokodilkult in einem heiligen Hain, eine Kultart, die beim Krokodilgott besonders beliebt war [3]. Demgemäss nennt auch die grosse kulttopographische Liste im Edfutempel den « Bereich des Krokodils » ( ) als Standort des heiligen Akazienbaumes im 7.unterägyptischen Gau [4], und « Krokodilsfeld » ( ) heisst das Landgebiet des Gaues [5]. Noch die alexandrinischen Gaumünzen des Menelaïtes aus der hadrianischen Zeit zeigen zeitgemäss das heilige Krokodil als Gauthier in Verbindung mit einem jugendlichen Horus (Harpokrates) [6], also seinem königlichen Bezwinger, mit dem er sich nun synkretistisch eint. Dass dieser Gau als passender Schauplatz für die Harpuniersage des Horuskönigs erschien, ist leicht verständlich. Ist doch der « Einzack », die uralte beinerne Harpune, das heilige Zeichen dieses Gaues, der zugleich der geschichtliche Boden des Endsieges des Horuskönigs über seine unterägyptischen Widersacher, insbesondere das um Saïs und Buto geschlossene Westdeltareich war, — und neben dem Krokodilkult war offenbar auch der Nilpferdkult dort heimisch. Da im Verlauf der geschichtlichen Zeit die alten Nilpferd-und Krokodilkulte als gefährliche Jagdtiere immer einseitiger in Abwehrstellung gegenüber dem Jägerhelden « Horus » gedrängt wurden, erscheint in den spä-

[1] Vgl. Gauthier, *Dict. géogr.* IV, S. 84.
[2] Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 1057.
[3] Zu Parallelen siehe Kees, *Götterglaube*, S. 88.
[4] Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 1370 = *Edfou* I, S. 332.
[5] Brugsch, *a. a. O.*, S. 1373 = *Edfou* I, S. 332.
[6] De Rougé, *Monnaies des nomes d'Égypte* (*Revue numismatique* XV, 1874, 67). Langlois, *Numismatique des nomes d'Égypte*, 65 f.; Dattari, *Numi Aegyp. Alexandr.* I, 414; II, Taf. 34, Nr. 6309. Taf. 36, Nr. 6318, vgl. meinen Art. *Menelaos* (*Menelaites*), Nr. 1 in Pauly-Wissowa, *RE*.

teren Zeugnissen sinngemäss ein Horus oder Harsiêse als eigentlicher Kultherr in diesen Kultorten. Es spielt sich eine ähnliche Entwicklung ab, wie im 16. oberägyptischen Gau bei einem anderen Wild, das der Falke verfolgt, der weissen Oryxantilope oder im Gau von Dendera (6. oberägyptischer) wieder beim Krokodil, das als Götterfeind (Seth) erklärt wird [1]. Demgemäss nennen Edfutexte als Gott des 7. unterägyptischen Gaues [2] : « *Harsiêse* zu Gast im Sykomorenhaus ». Er ist nun der Träger der Harpuniersage im Gau, der Besitzer des heiligen Harpunierspeeres [3] : « Du bist der, der seinen Schaft stösst, um das « Glanzmaul » (det.) niederzuwerfen, und um das « Heissmaul » zu bestrafen ». Der mit der Harpune getroffene Feind als Abbild des Seth erscheint zeitgemäss in jederlei Gestalt des Sethfeindes : als Apophisschlange, als Krokodil oder als Nilpferd. Dass die Harpuniersage aber ursprünglich von der Nilpferdjagd ausgeht, beweisen nicht nur die Reliefs und Darstellungen, von denen wir anfangs sprachen, sondern einzelne Hinweise selbst in diesen sonst absichtlich ganz synkretistisch vielseitigen Gautexten der späten Tempel.

So heisst es beispielsweise in den Osirisgemächern von Dendera und entsprechend im Philaetempel vom Gott des 7.unterägyptischen Gaus : [4] « Er bringt dir » den schönen Grundriss » (*šntj nfr*, Gauname) mit seinen Gaben. Das « Haus der Sykomore » ist als Schutz hinter dir (Osiris). Dein Sohn Horus ist (dort) als Stier beim Niedertreten seiner Gegner, der mit schlagendem Arm, tapfer im Kampf, in dessen Fesseln das *Nilpferd* (*ḫb*) fällt, indem seine Nase mit dem Eisen verletzt ist [5] ; er bringt dir seinen Schenkel nach Busiris ». Ein anderer Edfutext nennt den Harsiêse vom Sykomorenhaus « Harpunierer, gross an Kraft, ... der schiesst in die Nase des Nilpferdes (*ḫb*) » [6]. Auch eine Gauliste im Denderatempel enthält bei Nennung des Gewässers (*Mḥ*) des 7.unterägyptischen Gaues eine Anspielung auf den Schauplatz der Harpuniersage [7] : « [...] beim Ziehen des Nilpferds (*dnš*) an ihrem Fangseil. Die Helferin ist dabei « *Isis* » die grosse, die Gottesmutter

[1] Hierzu Kees, *Götterglaube*, S. 131 f.
[2] *Edfou* III, S. 257, vgl. VII, S. 149.
[3] Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 1387 = *Edfou* IV, S. 27.
[4] Duemichen, *Geogr. Inschr.* III, Taf. 19, 33.
[5] Vgl. zum Verständnis die entspr. Worte aus dem Harpunierritual von Edfou, Naville, *Mythe d'Horus*, Taf. 2 (Text zum 1. Spiess) = *Edfou* VI, S. 64
[6] *Edfou* VII, S. 149.
[7] Duemichen, *Geogr. Inschr.* IV, Taf. 113.

zu Gast im Harpunengau, die Mächtige, die ihren Sohn schützt, die den Feind und seine Nilpferde abwehrt auf der Wasserflut, die die Feinde tötet mit ihren Heilsprüchen » [1]). Auch das Abschlagen des Schenkels ist ein alter Zug, den alte Schlachtrituale, vor allem das des Stieres, aufweisen. Die verschiedenen in den Texten des Edfutempels verarbeiteten Lokalfassungen des Harpuniermythus verzeichnen für das Einbringen dieser Haupttrophäe der Jagd folgende Varianten :

1. - Der abgeschlagene Schenkel des geschlachteten Nilpferdes wird dem Gott *Onuris* nach *Thinis* gebracht [2]). Zu beachten ist dabei, das Onuris selbst stets in der typischen Haltung des einen Harpunierspiess stossenden Jägers dargestellt wird und ferner, dass das Verbringen des Schenkels des Schlachttieres in den thinitischen Gau (*tꜣ wr*) bereits in den Pyramidentexten bekannt, also als ein altes Motiv zu werten ist [3]).

2. - « Seth ist gefallen in Gestalt eines Nilpferdes ... Gib seinen Schenkel zum « Königsschloss » deines Vaters Osiris, des gesund Erwachenden (*Busiris*), sein Untersehenkel bleibe in *Buto* (*Dp*) für deinen Vater, den Fürsten ... » [4]).

Hier erscheinen also Hauptorte des Deltas als Schauplatz.

3. - Dem Seth, der in Gestalt eines « roten » Tieres dem Horus entgegentritt, wird im Kampf bei *Oxyrynchos* (Kultort des Nilpferdes Thoëris !) der Schenkel abgeschlagen, und dieser nach *Herakleopolis* gebracht und dort bei den Horoskopen (als Sternbild des grossen Bären) verwahrt [5]).

Gemeinsam ist allen Varianten, dass die Jagdtrophäe an bekannte Osiriskultorte gebracht wird und diese dort im Laufe der Zeit zur Osirisreliquie wird, obwohl sie aus ganz anderen Mythenbereichen stammt. Das einigende Band ist überall die Figur des siegreichen Kämpfers « Horus », der das wilde gefährliche Tier bezwang, das wie alle Gegner des Horus als Abbild des Horusfeindes Seth galt und deshalb niemals mehr etwa als weibliches Tier erscheint. Demgemäss wechselt die Lokalisierung im Anschluss an Horus durch das ganze Land. Das Harpunierritual von Edfu berief sich anscheinend auf die Herkunft des Ritualbuches von der halbmythisch gewor-

---

[1]) *Edfou* VII, S. 149.
[2]) NAVILLE, *Mythe d'Horus*, Taf. 9 = *Edfou* VI, S. 85, Z. 11/12.
[3]) *Pyr.* 1867*a*, hierzu JUNKER, *Onurislegende*, S. 55. KEES, *Götterglaube*, S. 331.
[4]) NAVILLE, *a. a. O.*, Taf. 11, Z. 1 = *Edfou* VI, S. 89 ; ähnlich auch NAVILLE, Taf. 9, Z. 2 f. = *Edfou* VI, S. 85.
[5]) NAVILLE, *a. a. O.*, Taf. 24, Z. 104 f. = *Edfou* VI, S. 222 ; zur Erklärung vgl. KEES, ZÄS 65, S. 70 ; *Götterglaube*, S. 321.

denen Person des « obersten Vorlesepriesters Imhotep » [1]), eine Formung, in der mindestens die Herkunft aus dem Memphis des *AR* als eine geschichtliche Tatsache gewertet werden könnte.

Nebenbei sei angemerkt, dass die Harpuniersage, — ob über Edfu oder gleichzeitig mit der Namensangleichung des « östlichen Harpunengaus » an den 7.unterägyptischen ist nicht erweisbar —, samt der Gestalt des Horus als « Harpunierer » (*mśnw*) auch nach Sile (El Kantara) an die Ostgrenze des Deltas gewandert ist [2]), wo man den Seth, der ins Ausland verstossen ist, abwehrt. Für die Verbindungslinie hierzu sind beachtenswert die Worte des aus der Pyramidenzeit stammenden memphitischen Hymnus der Isis auf ihren Sohn Nefertum-Horus als Grenzlandsgott der Ostmark [3]) : « der Seth in seinem Stürmen abgewehrt hat, der auf die Fremdländer gesetzt ist, damit sie entweichen..., erwachsen aus dem Leib der ehrwürdigen Feld-(Göttin), die der Leib des Ostlandes ist ... ».

Ist also die eine Figur des tanzenden Mannes als Vertreter des « Sykomorenhauses » im 7. unterägyptischen Gau gesichert, so bleibt leider die Erklärung seines Partners zweifelhaft. Die Wiedergabe des Ortsnamens auf durch die Wiederdem Karnakrelief (Taf. XIV) durch Prisse als [hieroglyphs] ist auffindung gesichert [4]), aber die Angabe auf dem archaistischen Relief aus Memphis (Taf. XV) [hieroglyphs] ist sicher unrichtig, vielleicht nur unvollständig. Man ist geneigt, hier [hieroglyphs], [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] zu ergänzen, also *Sais* [5]).

---

[1]) Vollzug am Festtag des 21. Mechir NAVILLE, *a. a. O.*, Taf. 11, Z. 10 = *Edfou* VI, S. 87/88. Zum Imhotep als Urheber *Bullet. inst. fr. d'archéol. or.*, 28, S. 1 f. SETHE, *Imhotep*, S. 17 f.
[2]) KEES, *Horus u. Seth* II, S. 72. 81. vgl. I, S. 17 und den Text des grossen Horusmythus von Edfu, NAVILLE, *a. a. O.*, Taf. 18, Z. 1 f. = *Edfou* VI, S. 127.
[3]) KEES, ZÄS 57, S. 97 f., 119 f.
[4]) *wṯs.t Ḥr*, der Gauname von Edfu, nunmehr ernsthaft nicht in Frage.
[5]) Dies habe ich schon *Re-Heiligtum* III, S. 31, Anm. 1 vermutet. Wo sich das betr. Relief jetzt befindet, kann ich z. Zt. nicht feststellen. Es würde sich aber eine Nachvergleichung der Inschriftenreste lohnen.

Saïs ist nicht nur als einer der Kernpunkte des alten Westdeltareiches bekannt und spielt demgemäss auch im thinitischen Königsritual und bei der altertümlichen Ceremonie des « butischen Begräbnisses » eine hervorragende Rolle [1]), Saïs ist vor allem als Heimat der Waffengöttin Neith, der Helferin des kämpfenden Horus gedanklich stark mit jener Waffensage verbunden. Neith ist in dem eingangs genannten alten Jagdlied die Helferin des « Harpunierers » Horus, also das passende Seitenstück jener Isis des Osiriskreises, die ihrem Sohn Harsiêse in Kampf gegen Seth hilft und insbesondere, wie es der *Pap. Sallier* IV ausmalt, die Spiesse des kämpfenden Götterpaares beschwört [2]). Uebrigens galt gerade das Marschgebiet des saïtischen Gaues, eines typischen Rückzugsgebietes für die vor der Kultur weichenden Grosstiere des Landes, zur Römerzeit als Hauptgebiet des Nilpferdfanges [3]). In diesen Zusammenhang ist auch die Angabe bei HERODOT II, 71 zu stellen, dass allein im Gau von *Papremis* das Nilpferd heilig gehalten werde, eine Angabe, die einmal mehr von Herodots Unkenntnis der Verhältnisse in Oberägypten zeugt, denn sonst hätte er die bekannten Thoëriskulte im Fajûm, in Oxyrynchos und vor allem in Theben nicht übersehen können. Den Gott von Papremis bezeichnet HERODOT, II, 59. 63 vor allem auch bei der Schilderung eines dortigen Gottesfestes als Ares; es handelt sich also um einen kämpferischen Gott wie den harpunenstossenden Onuris von Thinis oder den « Harpunierer » Horus bzw. Harsiêse, wie wir ihn im 7. unterägyptischen Gau charakterisiert fanden. Der Sachverhalt ist insofern nicht unwichtig, als die Lage von Papremis bis heute unklar oder mindestens umstritten blieb. Es ist bekannt als Ort der Schlacht von 460 (459) v. Chr., die die aufständigen Aegypter unter Inaros gegen die Truppen des Artaxerxes gewannen [4]). Die Geschichtschreiber Aegyptens vermieden meist eine Lokalisierung [5]), weniger vorsichtig waren die Geographen,

[1]) Hierzu jetzt JUNKER, *Mitt. Dt. Inst. Kairo* 9, S. 1, f.; vgl. KEES, *Totenglauben*, S. 365 f.; *Götterglaube*, S. 213.

[2]) *Pap. Sallier* IV, 2, 6-3, 5 zum 26. Thot. vgl. meine Uebersetzung *Religionsgeschichtl. Lesebuch* H. 10: *Aegypten*, S. 35. Die beiden Kämpfer haben die Gestalt als Nilpferde angenommen (Kampfplatz bei Alt-Kairo nahe der Grenze von Ober- und Unterägypten, die Sagenfassung ist also memphitisch gefärbt).

[3]) PLIN., *n. h.*, XXVIII, 121.

[4]) HERODOT, III, 12. Zum Folgenden vgl. meinen Art. *Papremis* in PAULY-WISSOWA, *RE*.

[5]) WIEDEMANN, *Aegyptische Geschichte* II (1884), S. 688. MEYER, *Geschichte Aegyptens* (1887), S. 393. MASPERO, *Hist. ancienne* III (1899), S. 730. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte* (1938), S. 575.

unter denen FORBIGER (in PAULY'S *RE*. 1), WILKINSON, KIEPERT Papremis im Ostdelta suchten, ähnlich wie MARIETTE unter Anwendung einer falschen Etymologie Papremis sogar mit Tell Farama = Pelusion gleichsetzen wollte! [1]). Auffallender Weise hat sich auch WIEDEMANN im *Kommentar zu Herodots 2. Buch* (1890) unter völliger Verkennung der strategischen Lage von 460 und unter Ausserachtlassung der Aufzählung ägyptischer Deltagaue bei HERODOT II, 165 für die Ansetzung im *Ostdelta* ausgesprochen! In Wirklichkeit wurde aber das Ostdelta damals überhaupt nicht verteidigt, denn der Hauptstützpunkt des Inaros war Marea im äussersten Nordwesten des Deltas und das anschliessende libysch-ägyptische Gebiet bis Saïs. Die bei Papremis geschlagenen Perser entkamen nach Memphis, das wäre bei einer Niederlage im Ostdelta undenkbar! Ueberdies nennt Herodot II, 165 den Gau Papremites, der später nicht mehr vorkommt, sondern durch Neubildungen ersetzt wird, als Siedlungsgebiet der Hermotybier, das ausschliesslich Gaue des westlichen und mittleren Deltas umfasst: Busirites (9.) — Saïtes (5.) — Chemmites (= Buto 6.) — Papremites — Insel Propositis (4.) — 1/2 Natho. Bestätigend kommt hinzu, dass im topographischen Isishymnus des *Pap. Oxyr.* XI, 1380, 22 (2. Jh. v. Chr.) ἐν πεφρη [μι] als Isiskultort zwischen dem im Westdelta gelegenen Gau Gynaikopolites (3.unterägypt. Gau) und Buto aufgezählt wird. Danach ist Papremis mit ziemlicher Sicherheit in der Nachbarschaft von Saïs, wahrscheinlich nordwestlich davon auf dem Boden des alten unterägyptischen « Harpunen » - Gaues (7. unterägyptischen) zu suchen, wo es zuletzt auch GAUTHIER angenommen hat [2]). Damit rückt Papremis mit seinem durch Herodot bezeugten Nilpferdkult und seinem Gott Ares (Horus) an den Platz der Harpuniersage und des « Sykomorenhauses », von dem wir ausgingen [3]). Die Verfolgung des Nilpferdes in Gestalt des Seth ist also eine einseitige

[1]) WIEDEMANN, *Herodots 2. Buch* (1890), S. 264.

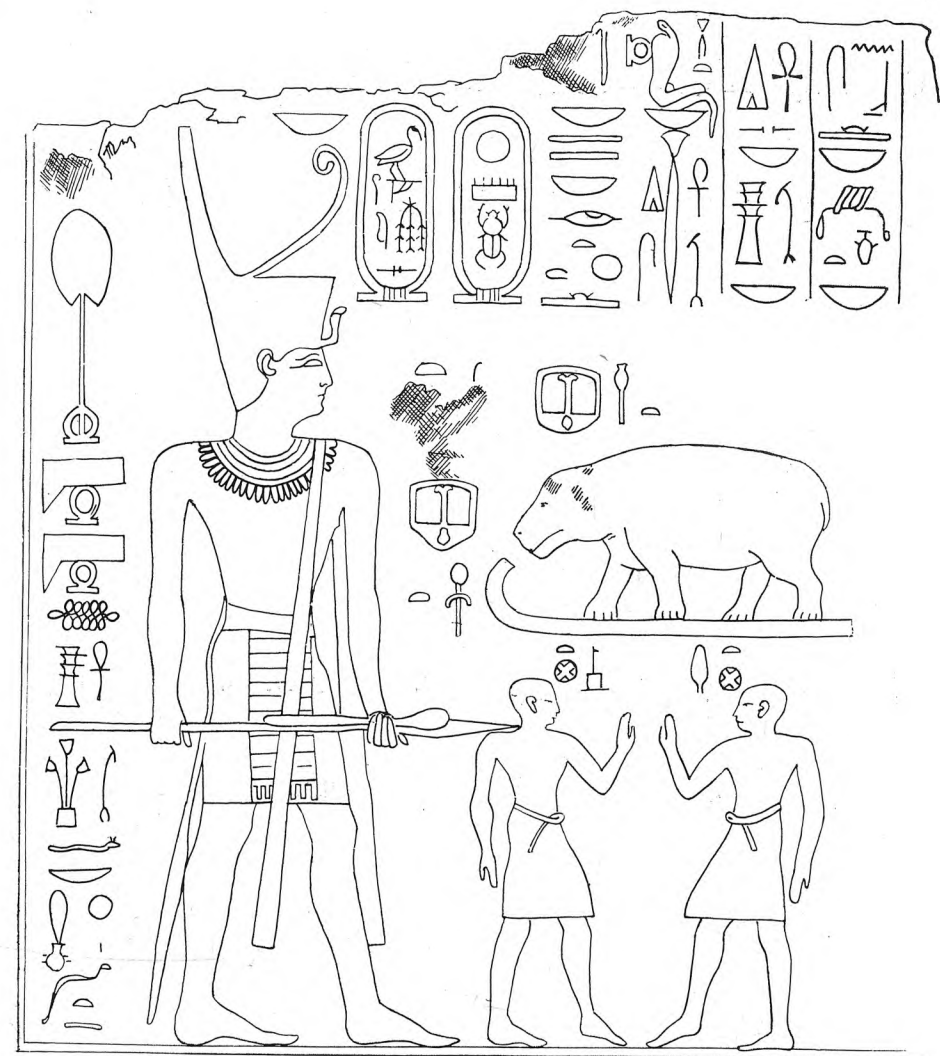
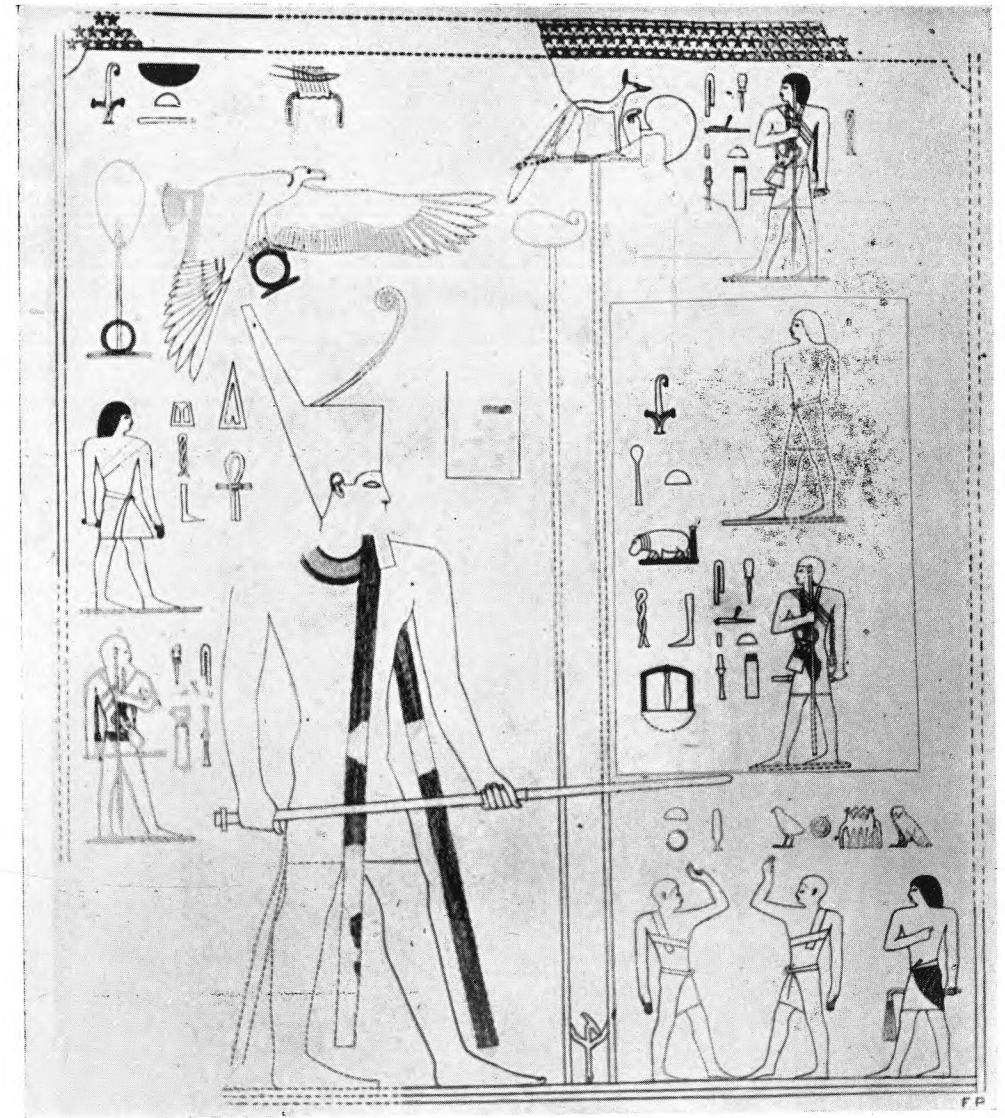
[2]) *Les nomes d'Égypte depuis Hérodote. Mém. de l'inst. d'Égypte* 25, (1935), S. 9.

[3]) Ausgeschlossen ist damit die Identifizierung von Papremis mit der sicher im Nordostdelta gelegenen Stadt Urk. III, 45 und der « Stadt der Fische » des Tb. Kap. 113, die SETHE, ZÄS 58, S. 69, mit Papremis in Verbindung setzte. Eher liegt der ägyptische Name Papremis in dem von RANKE, (ZÄS) 44, S. 49 herangezogenen Ortsnamen einer Westdeltastadt (Saïtenzeit) vor.

polemische Auslegung der alten Harpuniersage vom Jägerheros in den Deltasümpfen, die solchen Brauch ähnlich wie gegenüber dem Krokodil zu völliger kultischer Verfemung zu steigern sucht. Dass sich trotzdem alte Nilpferdkulte an manchen Orten hielten, beweist für Papremis das Zeugnis Herodots, für Oberägypten (Fajûm, Oxyrynchos, Theben) die Gestalt der Nilpferdgöttin Thoëris als Urmutter des Daseins [1]). Aus den hier kurz behandelten Beispielen erweist sich erneut, dass man den kanonischen Geltungsanspruch der im Horuskreis verankerten Harpuniermythen gegenüber den wilden Tieren des Wassers in seiner praktischen Auswirkung nicht überschätzen darf. Selbst in der infolge der völligen Verfemung des Seth als « Götterfeind » fortgeschrittensten Stufe zur Perser-und Ptolemäerzeit bleibt die Horusmythe von Edfu und alle ihr verwandten Kultsagen anderer Orte als « une version à tendences locales » noch deutlich, wie es vor Jahren G. MASPERO richtig ausgesprochen hatte [2]).

[Nachschrift 1954: Vorstehende Ausführungen wurden niedergeschrieben, lange bevor T. SÄVE-SÖDERBERGH, 1953 in den *Horae Soederblominanae* (III) seinen ergebnisreichen Aufsatz « On Egyptian representations of Hippopotamus Hunting as a religious motive » veröffentlicht hat. S. trennt dort mit guten Gründen die Darstellungen vom « Fest des weissen Nilpferdweibchens » von der Harpuniersage, die ausschliesslich dem feindlichen männlichen Nilpferd gelte « whereas the female hippopotamus was practically allways a benign and good divinity » (S. 46). Das Karnakrelief Thutmosis' III. ist dort fig. 12 nach dem heutigen Zustand abgebildet. Unterdessen ist auch die bisher älteste Darstellung des Ritus in einem Fragment aus dem Totentempel des Cheops (Annal. du Serv. 49, Tafel bei S. 124) dazugekommen].

[1]) Vielleicht ist als Zeugnis des Kultes des Nilpferdweibchens im Nordwestdelta auch der von BORCHARDT, ZÄS 41, S. 86 behandelte Statuensockel saitischer Zeit anzuführen, der aus Damanhur stammen soll, und auf dem der König vor dem Bilde eines Nilpferdes genannt « die Weisse, Herr(in) der Grossen (oberägyptischen Krone, [Hieroglyphen]) » dargestellt ist.

[2]) MASPERO, *Études de Mythol.* II (1893), S. 328.

Das Fest des weissen Nilpferdes
(Karnak, Thutmosis III.)

Das Fest des weissen Nilpferdes
(Archaistisches Relief aus Memphis)

GIOVANNI CARD. MERCATI

Osservazioni preliminari circa la versione barberiniana del Cantico di Abacuc

Τέρας ἐκδοχῆς. « Queste parole di colore oscuro » si leggono in testa della comune versione greca del cantico di Abacuc presso E. KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik* (1895), 52, e colle successive προσευχὴ Ἀμβακοὺμ μετ' ᾠδῆς τῶν Ο' ἑρμηνευτῶν ne formano apparentemente il titolo. Sebbene parecchi abbiano discorso a fondo di quell'altissimo cantico, e segnatamente della singolare versione greca colà stesso ripubblicata accanto alla solita e comune, le quali dal principale codice, l'Holmesiano 86, o Barberiniano gr. 549, già V, 45, vengono rispettivamente designate 86ª o versione Barberini, e l'altra 86ᵇ [1]), nessuno (per quanto ho visto) a cominciare dall'Editore pare sia stato turbato da quel τέρας ἐκδοχῆς, il cui senso e collegamento col resto non sono davvero così perspicui da permettere a chiunque di tirare innanzi senz'altro. Non comprendendolo affatto, naturalmente mi venne il pensiero di vedere cogli occhi miei propri come stanno le cose nel codice medesimo [2]), e mi accertai bensì dell'esattezza della lettura, di cui a priori non dubitavo, ma vidi — e ognuno lo può vedere nella fotografia di 86ª, che D. H. BÉVENOT ha pubblicato nella *Revue biblique* del 1933, Pl. XXV, fra le pagine 524 e 525 — che le parole non istanno da sè ben distinte, come sogliono essere i titoli ne' codici accurati ed eleganti qual è il Barberiniano, ma formano la quarta ed ultima linea di una iscrizione (chiamiamola così provvisoriamente) in maiuscoletto della forma e delle dimensioni medesime del testo del cantico (le chiose esegetiche sono in

---

[1]) Cfr. H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc* in Revue biblique XLII (1933), pp. 499-525. Uso i simboli per designare le due versioni adoperati da M. MARGOLIS, *The Character of the Anonymous Greek Version of Habakkuk, Chapter* 3 in The American Journal of Semitic Languages and Literatures XXIX (1907-8), pp. 76-85, citato da altri come in *Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper*, I. L'assurdità di τέρας ha poi notato J. ZIEGLER (v. sotto, p. 174).

[2]) Secondo H. ST. J. THACKERAY, *Primitive Lectionary Notes in the Psalm of Habakkuk* nel Journal of Theological Studies XII (1911), p. 192. La nota, che egli dice (poco esattamente, mi sembra) di un « antico lettore », si troverebbe in tutti e quattro i mss. a lui noti V-86-62-147 ; ciò che non risulta né da HOLMES PARSONS, né dal KLOSTERMANN ed è negato esplicitamente dal BÉVENOT, p. 503.

minuscole) e ben distinta dal resto anche perché ne sono più corte le linee spiccatamente, principiando dopo un vuoto di 7 lettere circa e finendo prima rispetto alle linee ordinarie [1]. Ora le tre linee precedenti contengono quelle parole che KLOSTERMANN ristampò alla p. 60 come sottoscrizione della versione singolare 86^{a}, e che riunendole alla quarta, pubblicata da lui a p. 52, formano la seguente iscrizione :

Τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀμβακοὺμ οὐχ εὗρον συμφωνοῦσαν
οὔτε τοῖς ō · οὔτε ἀκύλα · οὔτε συμμάχω · οὔτε Θεοδοτί
ωνι · ζητήσεις οὖν εἰ τῆς ε̅ ἢ τῆς ς̅ ἐκδόσεως ἐστιν.
τέρας ἐκδοχῆς προσευχὴ ἀμβακοὺμ μετ᾽ ᾠδῆς · τῶν ō ἑρμηνευτῶν.

A chi legga di seguito il tutto, con l'unica preoccupazione del senso, appare evidente una frattura o lacuna tra le due ultime righe ; e poiché ivi precisamente, anche a guardare il codice, pare manchi qualche lettera essendo la linea 3^{a}, la più corta di tutte, con tre lettere di meno in fine rispetto alla 2^{a}, sei rispetto alla 4^{a} ed una rispetto alla 1^{a}, e bastano due semplici lettere a ristabilire la continuità e a dare quel senso a cui il contesto medesimo conduce, non esito a proporre l'integrazione [ἢ ἑ]τέρας [2] ἐκδοχῆς, per cui l' inciso, da principio e parte del titolo di 86^{b}, si cambia in chiusa della sottoscrizione o nota sopra 86^{a}. « Cercherai dunque », dice a se stesso o al lettore il critico, « se [la versione soprascritta] sia della V o della VI edizione o di un'altra ἐκδοχῆς ». Che egli non siasi fermato alla VI, come è apparso finora dalle stampe, si può spiegarlo, oltre che per una semplice precauzione in qualunque caso, col fatto che vi è memoria anche di una settima versione dei Profeti minori [3] ; che poi nell'aggiungerne la menzione

[1]) Nella tavola del BÉVENOT, che dà le linee di 86^{a} e nessuna dopo, l'iscrizione spicca abbastanza dal resto ma non così fortemente come nell'intera pagina. Non vi compariscono inoltre i numeri dei κε(φάλαια), di cui parlerò in seguito.

[2]) O piuttosto, se vuolsi, [ἢ καὶ ἑ]τέρας ἐκδοχῆς. Non pare possibile supplire [῾Ε]τέρας ἐκδοχῆς προσευχὴ ᾽Αμβ. ecc., annettendo il complemento al titolo di 86^{b} (la cui iniziale sarebbe stata omessa per iscriverla dopo in fuori più grande e magari in rosso), perché male si legherebbe con ciò che segue, e perché l'altro complemento τῶν Ο′ ἑρμηνευτῶν esprimendo con precisione ciò che il primo complemento dice vagamente, rende questo affatto superfluo.

[3]) HIERONYM., *In Abacuc* II, 11 (Patrol. Lat. XXV, 1359), cita esplicitamente per i Profeti minori, oltre Aquila, Simmaco, i LXX, Teodozione e la V, « et duas alias editiones », ma di fatto non riferisce lezioni in più se non della VI ; ciò che tuttavia non legittima di negare l'esistenza della VII, come notava MARGOLIS, p. 77, né di escludere assolutamente col BÉVENOT, p. 519, e con M. STENZEL (v. sotto, p. 177), che egli abbia avuto conoscenza di 86^{a}.

non siasi accontentato di ἢ ἑτέρας, come avrebbe potuto, ma nella chiusa della proposizione abbia preferito arrotondare, senza ripetere ἐκδόσεως, usandone un sinonimo [1], mi pare non debba sorprendere nessuno.

Ricomposta la sottoscrizione, segnalatovi e colmatone un piccolo vuoto e chiarito il senso delle due parole oscure, si potrebbe far punto ; ma poiché dalla medesima e dal complesso di cui è parte si ha qualche barlume sulla tradizione prossima di 86^{a}, esporrò due o tre osservazioni che si posson fare a tale proposito.

L'accennata lacuna essendo certa ma non apertasi per un guasto sopravvenuto nello stesso codice Barberiniano, che al luogo è manifestamente intatto, convien dire che le due o tre sillabe mancanti, anziché dimenticate dal copista, il quale non dovette capirvi più nulla, come raccoglierei dall'omissione della interpunzione necessaria dopo ἐκδοχῆς, fossero già mancanti o sparite dall'esemplare che riproduceva. Quindi 86^{a} e 86^{b} e la nota intermedia non furono riunite per la prima volta nel codice 86 [2], ma in un ascendente, forse neanche immediato, di esso. E poiché la nota per il suo contenuto riguarda il testo biblico e le varie versioni esplicitamente, e con ciò implicitamente allude senza dubbio al Tetraplo e all' Esaplo di Origene, mentre il testo del codice è (dicesi) egiziano non esaplare [3], sembra naturale attribuirla a colui che dall' opera Origeniana

[1]) Nei vocabolari ἐκδοχή non appare sinonimo di ἔκδοσις, che nei commenti dei Padri e nelle notizie delle versioni bibliche si trova usata correntemente per testo in genere e per ἑρμηνεία = versione. Altro esempio però di ἐκδοχή per ἔκδοσις si ha nell'opuscolo ᾽Επιγραφαὶ καὶ ἀρχαὶ τῶν ρν′ ψαλμῶν (male pubblicato in PITRA, *Analecta sacra* II, p. 411 sgg.), il cui primo capo s'intitola : αἱ κατὰ τοὺς Ο′ τῶν ψαλμῶν προγραφαὶ τὰ πολλὰ τῇ καθ᾽ ῾Εβραίους ἐκδοχῇ συμφωνοῦσαι, come si legge nel ms. Vatic. gr. 754.

[2]) Se ho ben capito, degli altri 4 codici che hanno 86^{a}, cioè Rahlfs V (Holm. 23), 62, 147, 407 (v. BÉVENOT, p. 500 sg. e p. 513), non hanno l'annotazione V (il quale solo dei versi 1-3^{a} dà il testo comune dei LXX) e 407. Anzi quest'ultimo, a guardare H. A. SANDERS, *The Minor Prophets in the Freer Collection....* University of Michigan Studies, Humanistic Series XXI, 1927, pp. 196-198, si direbbe che assieme col compagno 410, di uguale altissimo valore per gli ultimi nove Profeti (*ib.* p. 35), non vada con V-62-86-147, non citandolo mai S. dove rimanda alle singolari lezioni di questi, ma stia secondo il solito con W, il più stretto parente suo, che nel cantico presenta la versione dei LXX sebbene con varianti gravi, non un'altra, insomma non abbia 86^{a}, con una deviazione grande, tanto più notevole, dal gruppo W. Con tutto ciò, di fronte all'affermazione recisa del BÉVENOT che ricevette dal KLAPPER le lezioni dei cinque manoscritti e scriveva a Gerusalemme dove si conserva il 407, sarebbe temerario ed offensivo sollevare un dubbio al proposito. Pertanto, sulla fede di lui, lo conto col gruppo, sia poi che abbia solo 86^{a}, od insieme, prima o dopo, 86^{b}.

[3]) Secondo SANDERS, p. 33 sgg. — il quale però ne' suoi calcoli non so se abbia tenuto conto della mancanza di Naum ed osservato qualche differenza fra il testo della

trascelse la serie (o una delle serie) di varianti più notevoli degli altri traduttori, segnata ai margini della versione comune, insomma a chi mise insieme il testo e l'apparato del codice 86 collazionandolo con O' A' Σ' Θ'.

Ora costui per lo meno in Abacuc e ne' successivi Profeti minori, ma probabilmente anche negli altri quasi tutti [1]), non ebbe un Esaplo integro, ma o un Tetraplo colle quattro ben note versioni e non più, ovvero un Esaplo accorciato, senza le versioni anonime [2]) : altrimenti non avrebbe potuto scrivere : « Cercherai dunque se è della V o della VI edizione », le quali appunto si contenevano nell'Esaplo e ricevettero il nome dall'esservi di luogo la quinta e la sesta versione rispettivamente alle altre. Egli adunque dovette

parte originaria e quello del supplemento, — in 86 e nel suo correttore, servitosi di un codice dello stesso testo ma più puro, c'è un numero di accordi con l'antichissimo W (secolo III, 2ª metà : del F a y y û m) più alto che in AV, e tale che va messo nella scala subito dopo 407-410-Complutense (i più vicini a W) e BQℵ. Anche W. GROSSOUW, *The Coptic Versions of the Minor Prophets* in M o n u m e n t a b i b l i c a e t e c c l e s i a s t i c a (del Pontificio Istituto Biblico) 3, 1938, p. 100, dopo avere rilevata la difficoltà di classificare V e 86, e notato che « l'affinità 86-df [cioè 62-147, 46-711], appare maggiore nella seconda metà dei Profeti minori », ossia nella p a r t e s u p p l i t a , ha conchiuso : « The whole group d'f, 86 e s p e c i a l l y , often goes with Hes(ychian Recension), somewhat less often with Luc(ianic R.), rarely with Luc only ». La cosa è certa o quasi certa di Isaia (« text often with the Hesychian MSS » OTTLEY presso GROSSOUW, p. 100 ; « Alessandrino », con numerose lezioni Lucianee di mano di un correttore e con posteriori varianti esaplari : J. ZIEGLER, *Isaias*, p. 78) e presumibile per Geremia che ha intercalati gli scolî di Olimpiodoro diacono Alessandrino del principio del secolo VI ; ma questi due Profeti essendo nella parte non supplita del codice, sia per questo, sia perché non facevano corpo coi Profeti minori, potrebbero avere un testo di altro carattere. Pertanto conviene attendere l'edizione dei Profeti Minori che J. ZIEGLER prepara per i S e p t u a g i n t a S o c i e t a t i s S c i e n t i a r u m G o t t i n g e n s i s a u c t o r i t a t e e d ., dove e testo e apparato di 86 saranno trattati a dovere come nell'*Isaias*. (L'ed. escì a Göttingen in piena guerra : v. sotto, p. 174).

[1]) Dico « quasi », perché in Osea vi si trovano molte lezioni di E', sebbene nel saggio che 86 dà di Osea XI, 1 né la V né la VI compariscano. Però siccome Osea è bensì della stessa mano di Abacuc-Malachia, ma copiato da un altro manoscritto che presentava nel corpo un altro commento, quello di Teodoreto unico e solo (indi forse un'altra spiegazione del Lucianesimo del testo, rilevato dal ZIEGLER) com'è nei fogli originari 26-70, così che solamente nei margini si poterono aggiungere dopo al nostro gli scolii di S. Cirillo, non se ne conchiude nulla contro l'osservazione fatta sopra : quelle lezioni della V probabilmente vi sono pervenute da questo diverso manoscritto.

[2]) Aggiungo tale possibilità, perché di fatto nel Salterio Esaplo dell'Ambrosiana non furono ricopiate per lo meno due colonne; e perché il testo ebraico in lettere greche, che 86 fornisce di Malachia II, 13, fa pensare che vi stesse la seconda colonna, e non sia riferito di seconda mano.

trovare già interpolato in un comune testo egiziano (o Lucianeo) la singolare versione 86^{a} davanti a 86^{b}.

Di tale interpolazione altro indizio è il fatto che l'autore o il copista dell'apparato, probabilmente illuso dalla identità quasi totale dei primi tre versi, — con versioni doppie e triple di un paio d'incisi (v. BÉVENOT, p. 504) — aveva cominciato a segnare in margine a μεταβολη διαψαλματος di 86^{a} A' Σ' ἀεὶ / Θ' εἰς τέλος [1]), quasi fosse quello il testo comune, ma accortosi che non andava, smise e allo stesso punto di 86^{b} ripigliò a segnare le varianti degli altri interpreti.

E ce n'è anche una prova più appariscente nel fatto che 86^{a}, al pari di 86^{b} e del rimanente testo, è compreso nella serie u n i c a dei capitoli dei Profeti minori, che stava nel codice da cui furono trascritti i fogli del supplemento [2]) 1-25, con Osea e Ioele II, 10, e 71-96, con Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria e Malachia. In questi fogli di a l t r a mano, ai margini del testo v'è una numerazione continuata per tutti i dodici Profeti, la quale da Osea (κε. α' - κε. π') prosegue fino a Ioele, II, 4, segnato κε. ϟβ' ; ricomincia col supplemento [3]) ad Abacuc I, 1 segnato σμδ', e finisce con Malachia III, 30, numerato υν'. Ora a questa numerazione complessiva 86^{a}, come si vede nell'edizione del KLOSTERMANN [4]), ha fornito i cc. σνη'-σξδ' e 86^{b} i cc. σξε'-σο'. Adunque faceva parte di quella edizione particolare dei Profeti minori anche 86^{a}, e vi stava per primo. Quindi sarà prudente cercare se di quella numerazione rimanga traccia in altri codici, segnatamente nei quattro V, 62, 147, 407, [5]) e soprattutto se rimanga qualche esemplare con la serie dei cc. 93-243, da cui appariscano i numeri dei capi al principio dei Profeti 3-7, perché molto probabilmente ci si troverà — o ci sarà già stato se il ms. fosse mutilo in Abacuc — 86^{a} e vi si troverà forse anche la

[1]) KLOSTERMANN, p. 53, riportò le due lezioni soltanto in 86^{b}, senza avvertire che stavano anche in 86^{a} (v. la fotografia in BÉVENOT). Di μεταβολη διαψαλματος, che sta pure in W di prima mano e ricorre nella versione Achmimica, la più strettamente imparentata con W delle copte (cf. SANDERS, pp. 39-41), rileveremo in fine l'importanza.

[2]) Dico suppliti, perché sembra poco verosimile che in uno scrittorio la copiatura di un codice dignitoso e bello qual è 86 sia stata spartita fra due amanuensi di scrittura cotanto diversa di aspetto.

[3]) Essendo caduto tra i fogli 70 e 71 il fascicolo ι' con Naum, è impossibile dire se pur esso fu della bellissima mano che scrisse i fascicoli δ'-θ', oppure supplito.

[4]) Nella tavola del BÉVENOT, come ho detto, non si veggono i κε., perché i margini della fotografia furono quasi del tutto tagliati.

[5]) Di tale particolarità, troppo piccola per essere notata negl'indici e cataloghi, non trovo cenno in coloro che hanno parlato dei codici.

medesima forma di testo e di apparato, e magari un commento [1]) del medesimo carattere e della medesima derivazione che in Abacuc-Malachia.

Ora un sistema di capitoli come quello [2]) non sembra dei primi pensati e introdotti nella S. Scrittura, ma piuttosto degli ultimi, più complicati e minuziosi, intesi verosimilmente a fissare la successione dei Profeti oscillante fra quella dell' Ebraico e l' ordinaria dei LXX [3]), ed a spezzare il testo in piccoli tratti, fra i quali inserir subito la spiegazione affinché non si penasse a cercare le parole commentate, come avveniva, non ostante tutti i segni di rinvio, allorquando i capi erano lunghi e le chiose si riferivano a punti diversi, specialmente se parecchie allo stesso punto e tolte a più autori e disposte in lunga serie o sotto o attorno, come nelle varie forme di commenti e di catene. Perciò penserei, anziché al secolo IV che pure ci ha tramandato capi e sezioni accurate del Nuovo Testamento specialmente, al secolo VI o V inoltrato, ossia al tempo delle prime catene esegetiche e dei connessi studi del testo, suscitati dalle diversità delle sue copie in giro e dei testi inclusi ne' commenti più pregiati de' secoli III, IV e V, da Origene a Teodoreto, che i compilatori delle catene spogliavano. E lo porrei non

[1]) Per quanto ho visto, gli altri quattro codici hanno solo il testo di Abacuc e non anche un commento come 86 ; differenza pur questa da notare, perché senza dubbio si ricopiavano più spesso e più facilmente i codici del solo testo e perciò non difficilmente finivano per essere meno buoni, quale si afferma tra quei quattro V, benché sia il più vecchio e dello stesso tempo incirca che il 407, ritenuto il più vicino di testo a W. Il ms. Barberiniano può risalire al secolo IX, ma non all'VIII-IX, come l'ha datato Béve-not, p. 513.

[2]) Una numerazione continuata simile ha il Vaticano B nelle lettere di S. Paolo. Ell'è conosciuta specialmente perché ne risulta che la lettera agli Ebrei nell'esemplare da cui quella numerazione proviene (non in B) stava fra la lettera ai Galati e quella agli Efesini. Là però i capi sono molto più lunghi, ed il caso è diverso, trattandosi di lettere di uno stesso Apostolo, molto più lette nelle chiese, e di sezioni usate e citate come capi di dottrina nelle opere dei Padri.

[3]) Nei codici che hanno 86ª non c'è lo stesso ordine. 62 e 407 hanno quello ebraico : Osea, Joel, Amos, Abdia, Jona, Michea ; V ha Os., Amos, Joel, Abd., Mich.; il 147, non so. Invece 86 ha Os., Ioel (però δ' nella sottoscrizione), Am., Mich., Jon., l'ordine stesso della versione Achmimica (ed. W. Tiller in Coptica consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani edita IV, 1927) e della Copto-saidica (cf. ed. Ciasca, II, p. 331, e le citazioni indicate dal Grossouw, p. 111, n. 1) ; ordine « piuttosto peculiare », perché non concorda né con quello ebraico né col greco e va annoverato fra i « many other marks of affinity with the Coptic Versions » del Ms. 86 (v. Grossouw, p. cit. e 2). L'ordine comune dei Mss. dei LXX (W B ℵA Q, Siroesapl., S. Amfilochio, Sinossi Atanasiana ecc.) è : Os. Am., Mich., Joel, Abd., Ion. ; cf. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, ed. 1914, pp. 200 sgg. e 213.

prima, ma piuttosto dopo la composizione dei capi, molto meno numerosi e non ridotti in una serie unica, dei Profeti minori per opera di Esichio, prete di Gerusalemme, morto dopo il 450 [1]), e di quelli, parimenti ben pochi di numero e quindi assai lunghi, che trapariscono dalle *Sinossi della S. Scrittura* attribuite a S. Atanasio e a S. Giovanni Crisostomo e furono tratti probabilmente dai codici biblici comuni correnti nella regione e al tempo, in cui rispettivamente furono compilati i due opuscoli.

Adunque 86ª in quell'antico esemplare si trovò attaccato immediatamente al c. II di Abacuc ; ma vi seguiva davvero anche 86ᵇ ?, oppure questo sarebbe stato aggiunto dal nostro critico, peritoso di non mettere quella che conosceva essere la versione comunemente usata nelle chiese e commentata dagli esegeti e predicatori cristiani, e peritoso insieme di espungere l'altra versione fornitagli dall'esemplare che teneva sotto gli occhi ?

L'ipotesi seconda per sè non sembra impossibile : anzi qualcuno vedrà forse un motivo di preferirla nel fatto, che degli altri quattro testimoni di 86ª V ha solo vv. 1-3ª di 86ᵇ [2]), e per questo riguardo, non ostante che sia riconosciuto il meno puro di testo, gli potrà sembrare di uno stadio più vicino all'origine. Però molto più naturale pare il processo inverso, ossia che, copiato prima 86ª perché trovato al primo luogo, 86ᵇ sia stato tralasciato in copie posteriori come un doppione ricopiato per isbaglio, nei primi tre versi non presentando differenze straordinarie [3]) ; e meglio pur si spiega la minore correttezza del suo testo, passato attraverso maggior numero di mani ; i codici del solo testo, senza commento, più facilmente e in molto minor tempo si trascrivevano, e d'ordinario, come di minor costo, erano ricercati più che quelli con commento. La questione forse è

[1]) Patr. Gr. XCIII, 1345-1369. Esichio ivi, e così nel commento, segue l'ordine ebraico, ed ha per i singoli Profeti un numero proprio di capi, che sommati insieme per tutti i dodici Profeti non superano i 128. E 200 e non più sono i capi che nel commento del tardo Basilio Neopatrense (del secolo IX ; Cod. Vatic. gr. 1687) sono notati in testa ai singoli Profeti. Più alto numero finora non vi ho osservato. — La genuinità dei capitoli di Esichio è stata negata (O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV, p. 259) o posta in dubbio (R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques* nel Dictionnaire de la Bible. Supplément I, 1146), rimandando a M. Faulhaber, *Propheten-Catenen*, pp. 28-29 ; ma il Faulhaber ivi parla delle aggiunte biografiche interpolate, non dei κεφάλαια medesimi, che a p. 31 mostra di credere genuini.

[2]) V. sopra, p. 156, la n. 2, con la riserva espressa che vi ho fatto.

[3]) Non sono più straordinarie di quelle, ad es., che Swete, p. 254, nota nel codice Alessandrino fra il testo che presenta in tre dei cantici annessi al Salterio e quello dei libri da cui sono tratti, che sarebbe insomma della stessa famiglia.

insolubile, salvo che lo studio minuzioso del testo non sia per rivelare che 86^b nel Barberiniano ha lezioni di carattere più o meno differente dal resto di Ab., ossia che 86^b nel c. III va d'accordo con altro gruppo di codici del testo comune e non più con quello dei capi I e II, nel qual caso 86^b vi si dovrebbe dire supplito o interpolato da altro esemplare.

Checché sia di tale questione relativamente secondaria, c'è l'altra ben più importante: donde e dove e quando e come quella versione singolare del Cantico penetrò in codici della versione comune; perché quanto è certo che 86^a è di traduttore affatto diverso, altrettanto è manifesto dalla lingua e dallo stile che 86^b è del medesimo traduttore a cui si deve la versione comune del resto di Abacuc e degli altri Profeti minori. Ciò ha rilevato esplicitamente lo stesso THACKERAY [1]), che della versione Alessandrina s'intendeva quanto altri mai, e che con quell'accertamento lasciava la base di un'ovvia non spregevole difficoltà contro la propria opinione dell'anteriorità e antichità remota di 86^a; ed è che 86^b essendo o r i g i n a r i o nella versione Alessandrina, e 86^a no, in essa di certo non lo ha importato egli, l'autore di 86^b, il quale, nel caso che l'avesse conosciuto e fatto suo, si sarebbe risparmiata la fatica di ritradurre [2]).

Ora, se non sopravvengono insperatamente nuovi codici con 86^a a complicare ed alterare le relazioni, e se dei pochi che l'hanno è bene indovinata l'origine, sembra doversi dire che l'interpolazione di 86^a nei LXX fu fatta in Egitto, ma in sede piuttosto fuori di mano, perché appare poco

---

[1]) *The Septuagint and Jewish Worship* (1923), p. 48.

[2]) « Dans Ézéchiel XXXVI, 24-38 les Septante nous ont conservé une précieuse leçon analogue, comme l'a indiqué THACKERAY. C'est un passage dont le style est tout autre et qui présente des traces de haute antiquité. Elle se lisait au sabbat avant la Pâque juive, S a b b a t h P a r a . Pour le passage d'Ézéchiel cela est évident.... » BÉVENOT, p. 503-504. Se con ciò si è voluto dire, che il traduttore o i due traduttori (secondo THACKERAY) d'Ezechiele adottarono la versione di quei 14 versetti rinunziando a tradurli essi, il caso non è affatto analogo al nostro. E non è analogo neppure sotto un altro riguardo molto importante, perché di fatto la tradizione di 86^a è una delle più ristrette e principia tardi, mentre quella versione si trova in tutti i mss. della versione Alessandrina di Ez., e ciò indica che essa o vi sta dall'origine o vi è penetrata nei primissimi tempi, anteriormente all'archetipo di tutti i codici conosciuti. Questa seconda ipotesi mi pare quella del THACKERAY, o.c. 129, il quale ragionando diversamente che per 86^a viene a fare non anteriore all'età cristiana quell'archetipo e posteriore all'Alessandrina la versione della pericope: « On the whole, I can only suppose that, in some u n e x p l a i n e d way, e a r l y i n o u r e r a a l a t e r version of this lectionary passage s u p p l a n t e d that of the o r i g i n a l A l e x a n d r i a n c o m p a n y in the parent MS. from which all our MSS. are descended ».

diffusa e di sè ha lasciato scarse tracce, e tali tracce, assenti del tutto o quasi dalla versione Bohairica, pur ivi coerente col testo Esichiano, si trovano nell'Achmim. e nella Sahid. e qualcuna in W (cf. GROSSOUW, p. 123 sg.). Per la qual cosa, anche dato e concesso al BÉVENOT, p. 520, che l' e l e c t o s t u o s del testo Africano, attestato nella prima metà del secolo VI da Verecondo di Iunca (+ 552), renda τοὺς ἐκλεκτούς σου di 86^a [1]), a spiegarlo non è necessario supporre che il cantico nel sec. II o III fu preso presso i Giudei di Cartagine o di Cirene, i quali avrebbero continuato a servirsi di 86^a anche dopo la diffusione dei LXX nel mondo ellenistico (BÉVENOT, p. 519), perché il testo de « L'antica versione Latina venne presumibilmente da Alessandria, ed è più vicino a B, V, A, 62-147, 95-185, ed anche a 130-131 » [2]), ed inoltre fra essa e W nei Profeti minori vi sono accordi in b u o n numero, de' quali t r e u n i c i, non ostante che « l'antica Latina è troppo frammentaria, perché dal numero si traggano conclusioni » [3]). Quindi nell' Africa Romana quel cantico potè giungere altresì

---

[1]) τοὺς χριστούς σου B^b testo, λο(ιποί, οἱ) τὸν χριστόν 86^b marg.. Da quella versione MARGOLIS, p. 78, argomentò che il traduttore « fu certamente un Giudeo », schivo d'usar l'altro termine « because of its Christian associations »; onde l'esclamazione del BÉVENOT, p. 507: « Mais alors il en serait fait de l'antiquité de Barb. ! » e la sua ricerca dell'altra spiegazione: egli « a évité de se servir du mot « christs » pour désigner le peuple de Dieu en général, probablement par un scrupule sacerdotal ». MARGOLIS (*ib.* più oltre) ha veduto in 86^a anche altrove « religious scruples in the manner of the Targums » e affermato che « The exegetical position of our version, whether in matters of punctuation, accentuations, rendering of words, or interpretation in general, is on the whole modern, if we may take the exegesis of the Vulgate as a standard of modernity », rilevando però che « in the development of scriptural exegesis a fixed chronology is impossible ».

[2]) SANDERS, p. 41. E così insomma anche GROSSOUW, p. 106 sg. e p. 110: « This type of text [= early Christian LXX type » su cui è fondata la versione Bohairica] antedating the known editions of the LXX was current in Egypt and the Latin countries, as is proved by the oldest Egyptian Versions Ach(mim.) and Sa(hid.), and the abundant evidence furnished by such scanty material as the Old Latin fragments. Traces of this text likewise survided in some Greek MSS., especially V and d'(= 62-147 + 86), and occasionally others (e [= 130-131 (old Egyptian text)] Compl[ut] Hier[on.]). It seems that the text of Bo originally, i. e. in phase of its evolution antedating by far our oldest Bohairic MSS, belonged to this same type [in n. « This would imply an older date for the origin of the Bohairic Version than is generally assumed]. Later on, Bo was conformed to the Lower Egyptian (Greek) standard text by a Hesychian revision, whereas Ach and Sa have been corrected abundantly, as will be seen, by marginal glosses deriving from the Hebrew. That originally the relations between Ach-Sa and Bo were more close than would at first sight appear now, is likewise proved... » etc.

[3]) SANDERS, p. 40. E GROSSOUW, che ha esaminato tutti i frammenti copti, a p. 115 sg.: « Nevertheless Ach-Sa do not represent, in the main, a pure and original

o da un remoto ascendente di 86, o da quello di 62-147 (V ha la comune lezione), e forse anche per altra via [1]).

Invece sopra il quando e il come sembra rischioso decidersi per i fortissimi dispareri circa l'entità e il tempo della versione. 86ª è frammento di una versione dei Profeti minori, ovvero è tutto, nel senso che il suo autore tradusse quel cantico soltanto e non altro? È dell'epoca cristiana, del secolo e mezzo dopo la distruzione di Gerusalemme, in cui si fecero, come a gara contro l'antica versione, più versioni greche della Bibbia ebraica da giudaizzanti? e poiché è riconosciuto opera di un giudeo (v. p. 163, nota 1), è di quell'epoca? oppure è più antico di secoli, anteriore, e di parecchio, alla versione Alessandrina medesima? come ha sostenuto THACKERAY [2]), e dietro lui, con qualche riserva relativamente

---

Septuagint, but only that type of Christian, more or less irregular text, antedating the recensions, already mentioned (p. 105 ff.), — and that in a much higher degree than Bo. A whole series of passages manifests a marked affinity between Ach-Sa and Lat Vd', not rarely joined by Bo Hier Compl; the agreement of these texts is not automatic, such as is displayed by members of one and the same family or recension (e. g. the group l), but in its irregularity it points clearly to a common source, from which they derived, and of which they preserved many traces, independently of one another, and in spite of later corruptions » ecc.. Come si vede, lo considera sempre « a rather irregular type of Christian Septuagint current in (Upper-)Egypt and the West », prodotto di quella « pre-recensional negligence », che cagionò l'intervento di Origene (p. 119). E di ciò lo ha lodato anche il severo H. S. GEHMAN nel Journal of Biblical Literature, 59, p. 534.

[1]) Siccome la Chiesa Latina ricevette dalla Greca la collezione de' Cantici annessa dal secolo V in poi ai Salteri greci (cf. H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen biblischen Cantica* in Texte und Arbeiten herausgeg. durch die Erzabtei Beuron, 1 Abt., Heft 29-30, 1938, pp. 6 sgg., 16, 187), non è impossibile che quella lezione vi sia giunta anche per tale via ed allora, non prima, pur se non comparisse nei mss. greci superstiti; ciò che non sappiamo, perché nell'edizione di SWETE furono usati solo ART, e in quella di RAHLFS ART 55 e due frammenti di papiri, ed i molti minuscoli che contengono i cantici non sono stati ancora collazionati. Anche in Egitto i Cantici penetrarono al principio del secolo V, e fino da tal secolo quello di Abacuc appartiene al « Grundstock » delle Odi e sta in tutti i manoscritti copti che hanno i Cantici all'infuori (sembra) del cod. papiraceo greco-sahidico K 8706 di Vienna (cf. W. TILL u. P. SANZ, *Eine griechisch-koptische Odenhandschrift* nei cit. Monumenta bibl. et eccles., 5, 1939, p. 31 e 21). — Sopra Verecondo, v. SCHNEIDER, pp. 17-26, che conchiude: « Zur Zeit des Verecundus und an seinem Orte hatte also der afrikanische Bibeltext, die Cantica geben davon Stichproben seine typisch altafrikanischen Züge längst verloren » (p. 24; e cfr. p. 189). Sull'argomento rimando al lavoro annunciato di M. STENZEL (v. sotto, p. 177).

[2]) Journal of Theol. Studies XII, p. 191 sgg.; *The Septuagint and Jewish Worship*, p. 47 sgg.. Anche GROSSOUW, pp. 123-125, ritiene V' (= 86ª) « as one such liturgical relic » gradualmente ma non mai totalmente sop-

secondaria (p. 515), BÉVENOT, i quali vi hanno visto una « traduzione del solo cantico da recitare, senza dubbio più o meno solennemente, nelle sinagoghe dei giudei ellenizzanti » (BÉVENOT, p. 503), come lezione profetica per la festa della Pentecoste, secondo che rivelerebbero certe parole tradottevi quali parti del contesto, in modo però che vi si possono intravvedere delle note ebraiche indicanti le lezioni della Legge che si recitavano in detta festa prima [1]) di certi versi del Cantico.

---

piantata dal « testo greco regolare », come provano le doppie versioni del v. 2; e poiché nelle versioni Achmim. e Sahid. dal v. 6 in poi è sostituito non il testo regolare bensì uno largamente conformato all'Ebraico, ammette « that originally the Upper-Egyptian Version in Hab. III offered a very old Christian liturgical text borrowed, it seems, from a Jewish lectionary service, which later on has been accommodated, to a great extent, to the Hebrew ». Però, non fissando egli altrimenti l'età di V' se non col vago « older » (p. 123) del cui senso relativamente ai LXX primitivi si può disputare, né esprimendosi sulle glosse liturgiche per non uscire dal campo suo, negli appunti che farò in passando, mi riferirò al THACKERAY stesso, della cui « illuminating discovery » credo utile riportare, per non essere frainteso, certi punti ben rilevati da R. R. OTTLEY nella chiusa del chiaro riassunto dello studio di THACK. nel cit. Journal, che aggiunse a SWETE, *Introd.* cit., p. 515 sg.: « Mr THACKERAY arrives at the conclusion that Hab. III., or part of it, besides being used as a canticle, was read from very early times as a lesson at Pentecost, being an integral part of the book perhaps by the third century B. C. ...The 'Director of Music' (v. sotto, p. 167, n. 1), whose date must be about 250 B. C., adopted it as a canticle, adding the Selahs. In something like this state the text found its way to Egypt, about 200 B. C., and the Barberini version was made from it not long after; but the lectionary notes were not understood by the translator, whose version was intended for use as a lesson at Alexandria. Later, when Ezekiel and the minor Prophets as a whole were translated, the Barberini version was ignored; but as a short lesson, ending v. 3, continued to be read in some districts, a conflate text of these verses arose for synagogue interpretation. The result, among other things, is to show that here, at any rate, the consonantal text has come down almost uncorrupted ». Quella conflazione se si compì su copie del cantico isolato ad uso delle sinagoghe, come passò dipoi in buona parte dei codici dei LXX? E viceversa?

[1]) Se le pericopi della Legge fossero state recitate dopo la lezione profetica, si capirebbe bene che la nota di quelle fosse stata messa alla chiusa di questa, venendosi come a dire: Qui (dopo il v. 3 del Cantico) va la lezione הַתְּנוּפָה cioè Lev. XXIII 15; e qui (dopo il v. 9) le tre lezioni שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר, cioè delle (sette) « settimane » Deuter. XVI, della « verga » di Aronne, Num. XVII (Ebr. XVI), e della « Parola » o prima promessa ad Abramo, Gen. XII; e qui (dopo il v. 19 e ultimo) del « giorno appresso quel Sabbato », Lev. XXIII, o « L'indomani del Sabbato » di Pentecoste. Ma gli accenni non si capiscono più a tali luoghi se queste lezioni dovevano leggersi prima, e volessero dire in sostanza: « Bada bene: la lezione soprascritta va recitata dopo la tale e tale lezione ». Sarebbe come segnare Gloria in excelsis dopo la colletta, e Dies irae dopo il Vangelo, e pretendere che si capisse di doverli recitare prima. Spostate dunque sarebbero state già prima della versione pre-

Di certo, se 86ª fu usato davvero come lezione per la Pentecoste in qualche sinagoga di Egitto o come cantico in qualche chiesa colà stesso [1]), avremmo una spiegazione soddisfacente, benché non la sola probabile, della interpolazione di esso in qualche codice locale della versione comune ; però non ne ricaveremmo il tempo della interpolazione, e meno ancora il tempo della versione stessa, fuori della ipotesi ottimista, che l'autore di 86ᵇ abbia incorporato alla propria versione del libro intero l'86ª, premettendolo alla sua ben diversa. Ora, se comprendesi bene che il Cantico possa essere stato tradotto da solo per lo scopo preciso di recitarlo solennemente, o tutto o a pezzi, quale lezione p r o f e t i c a con quelle fissate della Legge, a Pentecoste in sinagoghe ellenistiche, come nelle giudaiche in Ebraico, e così tradotto a quel modo di fatto siasi recitato in sinagoghe d'Egitto o altre della diaspora [2]), male si comprende invece che né 86ª né 86ᵇ — né i capi delle sinagoghe del luogo e vicine — abbiano più capito quelle note — quasi tutte « inizi » di pericopi liturgiche conosciutissime — e trasformatele in parole del Profeta, perché altrimenti se ne sarebbero accorte subito o ben presto le autorità e vi avrebbero rimediato.

---

cristiana e perciò non capite tutte queste « chiavi » di lezioni s p e c i a l i del Pentateuco per la festa della Pentecoste (BÉVENOT, p. 317). — A proposito di quelle misteriose parole noto la tesi presentata nel 1941 all'Università di Groninga, che vi si deve leggere שְׁבֻעוֹת ecc. e spiegarle : « speren v e r z a d i g e n sich an overwinningsgejuich », ossia : le lance si s a z i a n o del giubilo della vittoria (I. COHEN, *Judaica et Aegyptiaca. De Maccabaeorum Libro III. Quaestiones historicae*, p. 71), e che ALBRIGHT (v. sotto p. 177) vi propone שָׂבְעַת , pure secondo l' ἐχόρτασας di 86ª.

[1]) Se ne potrebbe vedere un indizio nel Δ′ segnato al principio di 86ª (v. la tavola cit.), che è il numero ordinario del Cantico nella serie delle ᾠδαί aggiunte di solito ai Salterî greci, ed anche in varî copti (cf. TILL-SANZ, p. 36) ; ma probabilmente fu scritto ivi anziché a 86ª, perché chi l'aggiunse credette di trovarsi di fronte al testo comune quasi identico nei versi 1-3, come lo credette chi aggiunse A′ Σ′ Θ′ al v. 3 (v. p. 159, n. 1). Il Cantico ne' più antichi mss. della collezione AR è il 6º (cf. SWETE, p. 253), non il 4º, ed il 7º in qualche ms. copto (TILL-SANZ, *l. c.*).

[2]) Naturalmente sottointeso come ovvio, che le unite lezioni della Legge fossero prese dalla preesistente versione Alessandrina. Però, in tal caso, quella versione assai breve del solo Cantico ben difficilmente avrebbe potuto salvarsi da sola, e converrebbe supporre che quasi subito fu incorporata nel rotolo delle pericopi o dell'ufficiatura (diciamo così) della Pentecoste — ma ne esistevano già allora ? — oppure aggiunta in alcuna delle prime copie della più recente versione comune dei Profeti minori — non anteriore al secolo II a. C. — rimasta quasi senza discendenza. Per BÉVENOT « c'est la version des Septante qui a remplacé et presque fait disparaître le texte B a r b . » (p. 519), ciò che si può capire limitatamente all'uso liturgico o a qualche copia dei LXX, in cui fosse stato interpolato, ma non più in là, quasi fossero paragonabili per mole, vitalità e utilità, e si possa immaginarle come due concorrenti.

E neanche molto credibile sembra che nel seguito nessuno, proprio nessuno dei nuovi traduttori, compresi i più zeloti ed informati delle tradizioni giudaiche, come Aquila, e quindi nemmeno i rabbi medesimi più famosi di allora (e non parliamo di tutti i più sottili e dotti Ebrei ed Ebraisti fino al secolo XX) abbiano più capito quelle indicazioni liturgiche, imbarazzanti grandemente l'intelligenza e la versione, e non ne abbiano neppure concepito un sospetto, non ostante che ne abbiano riconosciuta una, il S e l a h da tutti tradotto. Alla fin fine si tratta di inizi di pericopi o lezioni b e n n o t e d e l l a L e g g e, divenuti termini del linguaggio l i t u r g i c o e senza dubbio tradizionali, che sogliono conservarsi a lungo ancor più della forma dei testi, e capirsi all'ingrosso, anche quando se n'è oscurato il senso letterale e la ragione precisa ; termini ebraici e non di lingua affatto sconosciuta, e di usi non morti e dimenticati da secoli. Se nel secolo III a. C., allorché sarebbero stati introdotti nel Cantico, quei termini erano compresi a Gerusalemme, la città santa, dove si continuò a convenire anche dalla diaspora per le feste massime, come divennero poi subito incomprensibili, anco a letterati non della comune ? Una ignoranza o una sbadataggine in questo o quello non si avrebbe difficoltà ad ammetterla [1]), ma generale, sarà un pregiudizio, si stenta a crederlo, non ostante la speciosità e il fascino pressoché irresistibile delle congetture acute e splendide del Thackeray.

Comunque sia, la traduzione con quei q u i pro q u o perché non potè essere fatta se non in quel tempo remotissimo ? e non anche, anzi

---

[1]) Che fosse indirizzo לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת («Al capomusica, per strumenti a corda »), ricostruito a buona congettura dalle parole τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ᾠδῇ, (al ὁδῷ !) αὐτοῦ con cui la versione comune termina il Cantico, potè sfuggire al traduttore perché, trovandosi in fine, e non in testa dove appare costantemente nel Salterio, e non succedendovi (come un tempo, secondo EB. NESTLE) alcun salmo o cantico, dovette apparirgli l'ultimo inciso del versetto ; onde il suo sforzo di combinarlo con esso alla meglio. E lo stesso potè avvenire a s i n g o l i nel trovare i m p r o v v i s a m e n t e, dentro libri che non ne hanno altrove quali i Profeti minori, una rubrica liturgica più oscura, infiltratasi dentro il testo senza alcuna distinzione esteriore, come si ammette avvenuto al traduttore di 86ª. Però meno lo si capisce di lui nell'ipotesi che egli conobbe il Cantico per una delle lezioni sinagogali della Pentecoste da aggiungere a quelle indicate dalle note o rubriche, e lo tradusse isolatamente proprio perché servisse a tal uopo, e le scuse addotte in favore di 86ᵇ non sono applicabili alla sua traduzione della glossa liturgica finale « All'indomani di quel Sabbato « in ταχίσας ἐπαύσατο, che è « comme tel un non-sens » (BÉVENOT, p. 517) e non lascia capir niente a chi non sia un THACKERAY, il quale talvolta capì troppo, fino a cambiare 3 volte una sua scoperta o congettura (v. J o u r n a l o f B i b l . L i t . 62, 1943, p. 29).

piuttosto in epoca assai più recente? Dal momento che il testo consonantico — non facile né perspicuo e con lettere confondibili tra loro — vi si prestava, sembra potesse bastare che un testo ebraico con quelle note pervenisse a qualcuno risoluto, come Aquila e Simmaco, di cavarne alla meglio [1]) un senso che lo soddisfacesse e di esprimerlo a modo suo, indipendentemente dagli altri, e non a mo' di semplice ritoccatore, quale si crede Teodozione.

È troppo presto, direi, si è corso ad escludere che Origene abbia conosciuto 86ª e a credere che, anche conoscendolo, non l'avrebbe potuto accogliere nelle Esaple perché pezzo isolato affatto (cf. BÉVENOT, p. 503); a porre insomma da un canto le Esaple, alle quali invece pensò per prima l'annotatore di 86ª, e nelle quali pare proprio esserci stata una VII versione dei Profeti minori (v. p. 156, n. 3). È forse dimostrato o dimostrabile che 86ª non fu affatto un capo della VII? Ma dato pure che non lo fu, oh perché Origene, il primo e solo raccoglitore in un corpo delle versioni greche bibliche, se lo incontrò come pezzo isolato, non potè, al pari del nostro qualunque interpolatore, essere colpito dalla sua singolarità ch'era capace di percepire ed apprezzare quanto qualsiasi altro, e non potè aggiungerlo alla sua maggior collezione, non in colonna propria, di fianco alle altre versioni per non alterare la distribuzione e l'aspetto delle pagine, ma subito dopo, come in appendice? Abbiamo forse descrizioni così minute delle Esaple da aspettarvi l'indicazione delle parti secondarie, anzi di una minima, com'è 86ª relativamente alla mole immensa di quelle? Ora, se 86ª vi fu o come un capo della VII o come un pezzo a sè, per una presunzione che sarà illusoria sembra che diventi meno enigmatica la sua comparsa in alcuni manoscritti posteriori dei LXX [2]) e siasi guadagnato il termine, prima del quale in ogni caso sarebbe da mettere la versione.

Anche il prudente e preciso editore di W sembra aver corso un pochino sotto questo riguardo, riportando più addietro di Origene qualche fenomeno

[1]) Difatti, secondo BÉVENOT, p. 505, 86ª « arrondit volontiers ses phrases »; « a vraiment remanié ces gloses [del v. 9] avec grande dextérité » (?) ricavandone un emistichio superfluo, che altera la composizione in distici dell'ebraico (p. 515), ed allo stesso modo nel v. 11 ha « rétabli un beau parallélisme » con « un procédé qu'il faut condamner », onde « il faut se méfier de la belle métrique de Barb. » (p. 516) ecc.. E questo sarebbe di una delle prime versioni dall'Ebraico per uso esclusivamente interno, di feste religiose nelle sinagoghe! Comunque, il ristabilire sopra versioni così fatte alcun che di diverso e nuovo nel testo ebraico sembra molto rischioso.

[2]) E forse anche la « complicata forma di testo » presentata in Ab. III dalle versioni Achmim. e Sahidica, le quali vi hanno « preservato tracce di V' » (= 86ª), mentre

testuale, che più facilmente, e direi più probabilmente, fu occasionato dall'opera di lui. Perché nella prima scrittura di W si osserva tutta una serie di versioni doppie combinate insieme, l'una dei LXX e l'altra — fuori di pochissimi casi in cui risulta di Aquila o di Simmaco — di versione dall'Ebraico non riconoscibile nella raccolta del FIELD, che qua e colà può essere dell' uno dei due nominati interpreti — Teodozione è dubbio — [1]) ma altrove è irriducibile ad essi, il SANDERS ha aggiudicato queste ad uno studioso o lettore perito dell'Ebraico, che tradusse occasionalmente qua e là a correzione dei LXX; e dal modo con cui il correttore ne eliminò taluna servendosi dell'esemplare medesimo usato dal copista, ha argomentato che quelle doppie lezioni esistevano di già nell'esemplare, l'una come glossa e l'altra come prima lezione. E poiché vi si osservano pure, specialmente in Abacuc, ulteriori adattamenti all'Ebraico, quali immediati e quali attraverso forse di una versione copta, apportativi da una terza mano posteriore per lo meno di un secolo, SAND. dal complesso delle accennate osservazioni e da riscontri o accordi qua e là trovati è stato convinto, che W, lungi dall'essere singolare e unico, rappresenterebbe invece solo un esempio di quello che più

la Bohairica vi segue, al solito, Esichio, secondo GROSSOUW, p. 123. Anche GROSSOUW circa gli accordi di Ach-Sah e W (specialmente W³) in lezioni più aderenti all'Ebraico e circa alcune altre « Hebraising corrections » proprie dell'Acm. pare giudichi (non si esprime nettamente) su per giù il medesimo che delle rimanenti loro correzioni secondo l'Ebraico, e cioè che « furono prese principalmente dalle traduzioni di Aquila e di Simmaco e da una o più altre versioni di cui abbiamo appena qualche conoscenza (quinta, sesta e settima ?) », e che una « diretta dipendenza dall'Ebraico rimane « very unlikely (p. 113), considering the facts of Coptic Church history and the general standard of Coptic literary culture » (p. 112).

[1]) « The fact that Theodotion had little or no influence on W should not be considered as a proof that he did not influence other manuscripts before Origen. Among the Christians the translation by Theodotion was much more popular than the others, so its influence was probably greater from the first » (p. 28). Che dopo le raccolte Origeniane Teod. sia divenuto forse un po' più popolare nella Chiesa, passi; ma che prima, quale certezza ne abbiamo? Se mai vi fu diffusa, messo da parte l'uno o l'altro libro incompleto o sospetto della prima versione forse già corrente anche in altra versione, che riveduta poi da Teodozione passò come di lui (cf. SWETE, p. 43, 46 sgg., 499; THACKERAY, *Sept. and Jew. Worship*, p. 24 sgg.), ciò avvenne perché non si distingueva gran che da quella dei LXX, e forse il nome del proselita giudeo poco e punto vi compariva. Ciò non esclude che colui o coloro, i quali vollero in seguito avvicinare di più all'Ebraico la versione comune nella Chiesa, abbiano di preferenza adottato le traduzioni di lui (mentre nelle versioni copte più antiche si adoperarono piuttosto le altre versioni; v. la n. 1 di p. 168), e in tal modo propagatele largamente; onde l'illusione nostra che la sua versione abbia avuto fin da principio dentro la Chiesa molto maggior corso e credito.

o meno si fece in altri codici preorigeniani dei LXX, dei quali probabilmente, come è certo di W, rimangono riflessi nei minuscoli superstiti. Indi la convenienza di continuare bensì sulla traccia del LAGARDE a classificare per quanto è possibile i mss. di Luciano, di Esichio, di Eusebio ed esaplari, ma poiché un limitato accomodamento all'Ebraico non implica necessariamente l'influenza delle Esaple e tende a crescere il numero dei mss. che presumibilmente rappresentano in qualche misura il testo preorigeniano, debbasi, coll'aiuto che ora abbiamo dei vecchi papiri, cominciare a dividere la classe dei mss. preesaplari in sottoclassi. « Il testo preorigeniano dei LXX ha avuto secoli di vita e di sviluppo. Già prima vi possono essere state delle edizioni, ma vi furono di certo distinti gruppi di famiglie.... I gruppi unciali ℵ-B ed A-Q saranno [sempre] di grande valore, ma se possiamo poggiare su quello che risulta da W, taluni gruppi di minuscoli appariranno di valore uguale, e qualcuno anche di superiore ». [1]).

Indubbiamente c'è della verità in questo, e non sorprende che il SANDERS siasi pronunciato con tale larghezza, portatovi dall'età stessa di W — secolo III, 2ª metà — e da quella maggiore dell'esemplare, come fossero più che bastevoli ad assicurarne l'indipendenza dalle opere di Origene [2]) ed a richiedere pertanto una spiegazione fuori di esse. Però, a

[1]) SAND. pp. 25-28, 44-45; le conclusioni generali che riferisco sono a p. 29 e 38. — Anche H. DÖRRIE, *Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrh. Konstantins* in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 39 (1940), pp. 57-110, che sostiene non potersi parlare di recensioni Lucianea, Esichiana, ecc. e mette in dubbio le identificazioni fatte di codici Lucianei ecc., dichiara subito che « Eine abschliessende Betrachtung soll Lagardes Forderung modifizieren, aber in ihrem Kern rechtfertigen; freilich ist es nicht möglich, die drei Rezensionen herzustellen, wie er anriet: wohl aber sind (neben der hexaplarischen Rezension) antike nicht-rezensierte Textformen greifbar; man darf sie gewiss nicht mit den Namen irgendwelcher Kirchenlehrer zusammenbringen, und man darf sie oft nur mit Vorsicht in bestimmten Sprengeln lokalisieren. Für diese Textformen gilt, was Lagarde für jene Rezensionen forderte: ihre Vergleichung führt zurück in die Geschichte der vorkonstantinischen Septuaginta » (p. 62). Lo noto qui perché non amo nascondere quello che oggi taluno pensa (se bene o male, lascio dire ad altri) al riguardo di teorie e di denominazioni coerenti riferite sopra, quantunque mi sia studiato di farlo in modo da non dovere modificare gran che in ogni caso.

[2]) Lo ha dichiarato apertamente nel formulare il suo argomento, che riferisco per non nasconderne o attenuarne la forza. « In so old a manuscript as this papyrus one may safely assume freedom from the influence of Origen as well as from the later editions, and this assumption is supported by the examination of the text. Even in the cases where the manuscript inclines toward the Hebrew in opposition to many of the Septuagint manuscripts, the type of text is almost never in accord with that reported for the Hexapla of Origen. In most such agreements we either have no evidence for the forms used by Aquila, Theodotion, and Symmachus [e le altre versioni anonime? se si discorre delle Esaple] or they have forms differing from our papyrus » (p. 25). Con questo però SAND. non ha persuaso nemmeno il GROSSOUW, il quale, studiate meglio le versioni copte e le relazioni di esse con W ecc., ha escluso una dipendenza diretta dall'Ebraico ed ammesso quella dalle versioni greche, e dalle copte per una serie di coincidenze di W² e W³ specialmente (v. p. 168, n. 2, e GROSSOUW stesso a p. 112 sgg., p. 108 n. 1 e 116 n. 2). È prudente una riserva sull'ultimo punto, attese le incertezze circa il tempo delle versioni copte più antiche ed anche circa il testo di esse (ad eccezione dell'Achmimica conservataci da un codice del secolo V) a causa della piccolezza dei frammenti finora raccolti e della grande disparità di età e di provenienza di essi. Cfr. GROSSOUW, p. 2 sgg.

rifletterci sopra, siccome W è creduto della 2ª metà del secolo III, non prima, e non consta (perché non è necessario supporlo anteriore di molto) che l' immediato ascendente risalisse più anni addietro del 250 [1]), non sembra egli molto più facile che quel glossatore o interpolatore, poniamo pure del Fayyûm, anziché uno perito del testo ebraico e in possesso di copie delle versioni isolate di Aquila e di Simmaco e forse di altra o altre ancora, messosi a collazionare e correggere qua e colà i LXX coll'originale ebraico e con quelle, anziché un critico non ordinario insomma, sia stato invece un brav'uomo mediocre, poniamo un ammiratore o un antico discepolo di Origene, il quale, avuta una copia dei Profeti minori esapli, con questa sola alla mano, e perciò non indipendentemente dalle Esaple, abbia comodamente glossato per sè a quel modo una copia della versione comune? Colle raccolte belle e pronte dei testi si fanno anche oggidì lavori, che altrimenti nemmeno si penserebbero, o si farebbero molto più difficilmente e di raro.

Che se anche per avventura si trovi dimostrato che tale davvero non può essere il caso né della prima né della terza mano di W, nondimeno poiché anche in Egitto, sia fra gli Ebrei sia fra i Cristiani, uomini di quella coltura e premura, capaci di far da sè e di avere quel pensiero, non poterono essere che rari, dovettero essere rarissimi i codici quali supponeva il SANDERS, accomodati direttamente sull'Ebraico da questo o da quello studioso, quasi fosse cosa non molto straordinaria. Che poi di fatto a quel tempo anche nell'alto Egitto sia pervenuta copia di testi senza dubbio Origeniani, n'è prova per lo meno assai probabile il frammento di un codice papiraceo della versione comune, con Ezechiele V, 12 - VI, 3,

[1]) Per quanto si abbassi il tempo degli ultimi libri delle Esaple, ed anche ponendo fra questi i Profeti minori, non si può metterli dopo il 250, essendo Origene morto, al più tardi, nel 254 o piuttosto nel 253 (v. HAL. KOCH, in Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XVIII, 1040). SWETE, p. 73, faceva « completed... by A. D. 240 or 245 » le Esaple.

del secolo III avanzato, proveniente dal Fayyûm e ora nella Bodleiana, che presenta varî asterischi di prima mano in accordo con Q [1]).

Pertanto l'anteriorità di un papiro greco biblico all'attività libraria di S. Pamfilo e di Eusebio, grandi propagatori di copie tratte dalle raccolte Origeniane di versioni bibliche, non sembra bastevole ad accertarne l'indipendenza dall'Esaplo o dal Tetraplo, nemmeno quando il testo risulti o possa essere preorigeniano, perché Origene non ritoccò le altre versioni e dell'antica medesima adottò senza dubbio non un testo qualunque ma il più antico e corretto a parer suo, sia pure erroneo, limitandosi a segnarvi i più e ad aggiungervi i meno rispetto all'Ebraico in modo tale che si distinguevano apertamente ; diede insomma un testo preorigeniano (che altri di poi confondendo presentarono come di Origene e dicono esaplare), onde solo per caso o per eccezione può essere accertato l'uso delle Esaple da parte di qualcuno.

Con questo sembrerà che le conclusioni del SANDERS siano appena tocche, ed in parte è vero. Sta nondimeno che nell'ipotesi esposta, la presunzione prima e più forte è che gli adattamenti all'Ebraico di provenienza ignota, anziché sporadiche traduzioni di studiosi, siano d'ordinario fatti secondo qualcuna delle nuove versioni riunite nell'Esaplo, di cui ci è pervenuto relativamente alla mole pochissimo, i frammenti cioè scelti con più o meno d'intelligenza e di esattezza e salvati in citazioni e ne' margini di copie dei LXX : e perciò non debbasi uscire dalle Esaple se non dove risulta diversa la loro lezione. In particolare, ritornando al nostro cantico, sembrerebbe da presumere altrettanto dei riscontri, sebbene pochi, di W con 86ª [2]), specialmente del più notevole, perché non lieve, di prima mano e confermato dalla versione Achmim. : μεταβολη διαψαλματος, in cui THACKERAY ha intravisto la nota di una pericopa תְּנוּפָה [1]), assente affatto dal Masoretico e dal testo avuto dai nuovi traduttori, ed in cui taluno potrebbe vedere un indizio che 86ª stette realmente nelle Esaple.

Tanto sia detto di sfuggita, in queste semplici osservazioni, che mi è avvenuto di fare cercando una spiegazione del τέρας ἐκδοχῆς della sottoscrizione di 86ª, senza penetrare più a dentro nelle gravi questioni a cui 86ª dà luogo.

17 *aprile* 1954

Alle precedenti osservazioni, scritte nel 1942, *riavute dalla tipografia e da me corrette e rimandate nella primavera del* 1943, *che, solo di questo mese, dopo ben undici anni, ne' quali vista e vigoria se ne sono quasi del tutto andate fuori di ogni speranza, ricevo di ritorno, ho da prima pensato di aggiungere semplicemente un'avvertenza dell'occorso e la scusa dell'arresto dello scritto al* 1942, *anzi più addietro, perché dallo scoppio della guerra le nuove pubblicazioni o non si ricevevano più affatto o solo irregolarmente.*

---

[1]) B. P. GRENFELL, *An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri*, ecc. (1896), pp. 9-11. Ivi è detto del IV secolo, ma che il WESSELY propendeva a farlo della fine del III. Per conto suo FR. G. KENYON, *The Palaeography of Greek Papyri* (1899), p. 107 e 132 lo datò : « Late third century ». Onde A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (1914), p. 172, segnò « III-IV ».

[2]) SANDERS, pp. 196-198, cita 11 volte nominatamente 86, ma in modo che confonde, perché rimanda indistintamente ora ad una lezione di 86ª, ora ad una di 86ᵇ e dà indicazioni anche sbagliate. Nelle note ai vv. 3, 11, 17 μανδρας è citato 86ª, in quelle invece ai vv. 10, 12, 14, 17 εξιλασεως, 18 e (19) è 86ᵇ che corrisponde, non 86ª. Nel v. 3 μεταβολη διαψαλμ. è indicato di 86ᵐᵍ (così anche in GROSSOUW, p. 122), mentre sta dentro la linea, e di prima scrittura, con un bianco prima e dopo, come d'interpunzione, perché sta a sè e non è costruito con ciò che segue o precede (v. la tavola in BÉVENOT). Nel v. 19 ωσει ελαφου è notato di 86*, non so perché, essendo l'unica lezione, e di prima scrittura, senza ritocchi, di 86ᵇ. A πετη... di W³ nel v. 5 (p. 105) anziché « cf. πετεινον ΣΘΕ aut των πετεινων alius » conveniva meglio scrivere « ...πετηνων 86 (πετεινων V 62-147) ».

— Chi tratterà di nuovo sul testo di 86ª, vegga se abbia qualche significato il fatto che l'ὑπάρχει αὐτῷ del v. 4 fu riportato in margine a 86ᵇ senza sigla, nel carattere delle varianti esaplari, e ad un Coisliniano cit. dal MONTFAUCON come dei LXX, e che sta dentro il testo dei minuscoli 36, 48 (e Holm. 114 e 240) e di R.

[1]) V. Journal cit., p. 206; *Septuagint and Jew. Worship*, p. 50 ; BÉVENOT, p. 514 e 517, dove con enfasi è detta « précisément l'expression saillante de la plus antique leçon pour la Pentecôte. Voilà qui confirme la thèse du savant exégète sur l'utilisation liturgique d'Habacuc comme haphtarah de leçons de la fête ». — Singolare egli è μεταβολὴ διαψάλματος per il semplice διάψαλμα dei LXX o Selah, ma non che διάψαλμα sia stato inteso già dai più antichi commentatori come un segno di μεταβολὴ (o ἐναλλαγὴ) τοῦ νοήματος ἢ προσώπου ἢ πράγματος (cf. GREGOR. NYSS., *In Psalmos* II, 10, e i passi di Origene, Eusebio e altri raccolti da B. JACOB in Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft XVI (1896), p. 174 sgg.) o τοῦ μέλους (THEODORET. in Patrol. gr. LXXX, col. 864) o d'altro, come si può vedere, per citare uno messo in luce di recente, nella *Incerti auctoris explanatio Psalmorum graeca ed.* V. JAGIĆ (1917), 4, 5, 9 ecc.. Con tale intelligenza in corso qualcuno ben potè segnare in margine a διάψαλμα come glossa μεταβολή ed altri portarlo poi nel testo e combinarlo costruendoli a mo' di ᾠδὴ διαψάλματος del Salmo IX, v. 17 (dove realmente altra parola ebraica precede selah), e così potè sorgere quella lezione « conflata », senza bisogno di risalire ad un ipotetico thenuphah, di cui in Abacuc non v'è traccia veruna nella tradizione ebraica né un riscontro nelle antiche versioni. — Nel rotolo di Khirbet Qumrân (v. sotto, p. 178) al v. 13, dove 86ª 62-147 non hanno la nota, (e così molti msc. dei LXX, mentre i più presentano εἰς τέλος) e W solo ha conservato διάψαλμα, è apparso σελε (v. Revue bibl., 1953, p. 28), *sela* in S. Girolamo che lo dice della Quinta.

Ma poi, per rispetto insieme del grande Uomo, del cui passaggio glorioso si volle a Pisa celebrare il centenario e del Comitato promotore nonché degli insigni Collaboratori della pubblicazione apposita, ho creduto convenevole e quasi doveroso compiere lo sforzo di vedere e, occorrendo, ricordare quanto di più notevole sull'argomento mio medesimo dipoi si è pubblicato e m'è venuto a conoscenza ed è stato possibile avere e, nelle mie condizioni presenti, leggere e sfruttare. Dove mi è riuscito senza molto scompaginare, ho messo le aggiunte al proprio luogo ; il resto aggiungo nella seg. cronaca degli scritti recenti in cui si è trattato più o meno di 86ª, *oppure il titolo può farlo supporre. Nel riferire affermazioni e prove ho, di massima, usato le frasi medesime degli autori per non caricare né estenuare ciò che hanno detto, e dove ho glossato ed accennato a difficoltà, ho cercato di scrivere in modo da prevenire confusioni e malintesi.*

1. - Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. Vol. XIII, Duodecim Prophetae ed. JOSEPH ZIEGLER 1943. Fondamentale e da preferire per la copia e l'esattezza delle collazioni e la ponderatissima classificazione dei testi. Di 86ª, stampato a pp. 373-375 dopo 86ᵇ, ha dato ragione a pp. 137-138, rilevandovi le inesattezze dell'edizione del 1895, e segnatamente vi ha corretto τέρας, però in 'Ετέρας con maiuscola, facendola parte della iscrizione o titolo di 86ᵇ, e non della nota precedente sopra 86ª contro quello che ho osservato a p. 156, n. 2, e credo provato.

Dei codici relativi, da me citati sulla fede o del SANDERS o del GROSSOUW, Z. ha trattato, e deve leggersi, di W + 407-410 a pp. 32-34; di V, a 37 sg. e 80 ; di 86, che pur egli fa Lucianeo di fondo con molta mistura, e dei più o meno affini 46-711 e 62-147 alle p. 74-78. Sulla questione, finora senza risposta, della provenienza di 86ª non è entrato e solo ha rinviato a MARGOLIS, THACKERAY, BÉVENOT, inoltre ad « A. VACCARI, *Studi critici sopra le antiche versioni latine del Vecchio Testamento*, Roma, 1914, pp. 21-35 [ma « in usum privatum concinnavit »], e ad A. BAUMSTARK, *Aramäischer Einfluss in altlateinischem Text von Habakuk* 3 in Oriens Christ. 28 (1931), 163-181.

Niente più che le lezioni esatte del copto ha rilevato lo stesso ZIEGLER, *Beiträge zur koptischen Dodekapropheton-Uebersetzung* in Biblica 25 (1944), p. 118. [1]).

---

[1]) Le note di G. R. DRIVER e di TH. H. GASTER sull'ebraico del v. 4 nel Journal of Biblical Literature LXII (1943), 121-124 e 345-346, non toccano 86ª.

2. - PAUL HUMBERT, *Problèmes du Livre d'Habacuc* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel XVIII, 1944), pp. 26-29 e 58-72, ha trattato del salmo, delle sue variazioni metriche, delle difficili e disputate lezioni, ricordato anche a p. 58 ma appena appena in una noterella, la « versione Barberini », « de provenance inconnue », e poi qualche sua lezione, e a p. 58 l'opinione del THACKERAY, opponendole la poca fondatezza di una delle sue chiavi (שְׁבַע o שְׁבֻעַת), perché inoltre sarebbe tradotta due volte e nella retroversione apparisce «grammaticalmente scorretta», e di una seconda, perché « l'identification de יִתְרוֹ , avec le *n(om) p(ropre)* Jéthro est bien recherchée et tendancieuse. L'hypothèse de THACKERAY paraît donc peu solide, et mieux vaut admettre que Hab.: 3, 9ᵇ fait partie organique du texte ».

Afferma anche in passando che le indicazioni liturgiche dei vv. 1 e 19 e i « selah » dei vv. 3, 9 e 13 « ne sont pas nécessairement des adjonctions postérieures » (p. 292).

3. - Nel vol. IV, degli Oudtestamentische Studiën. (Leiden, 1947) B. D. EERDMANS, *The Hebrew Book of Psalms*, pp. 63-64, proponendo una sua nuova curiosa interpretazione [1]) di « Lammenazzeah ... בִּנְגִינוֹת scritto in capo dei salmi 4, 6, (ebr.) 54, 55, 67, 76, ricorda che « l'editore della profezia di Abacuc nel poscritto al salmo del capo 3 lo « disse preghiera di Abacuc il profeta » « a shigjonoth », ed asserisce che « lammenazzeah binginothai expresses that the prophet regarded it as a private psalm. He was however willing to place it at the disposal of a menazzeah, if he were allowed to do himself the playing ». Aggiunge che « In the time of Habakkuk, the end of the 7th B. C., the meaning of the term was still known. The translation of Aquila, Theodotion, Symmachus and Hieronymus meets the sense the expression had in case of war. We may however regard this as a mere chance... ». Alle altre rubriche del Cantico nessun accenno, naturalmente, perché non erano al proposito.

4. - Nello stesso anno 1947 per un caso imprevisto ritornavano all'aria, forse dopo 18 secoli, da una grotta di Ain Feshkha nel deserto di Giuda presso il Mar Morto, dov'erano stati ascosi da settari Giudei colà riparatisi, sei manoscritti ebraici ed uno aramaico preziosissimi, di Bibbia, di apocrifi, di rac-

---

[1]) Sulle eccentricità del commento, cf. ROWLEY nella Bibliotheca Orientalis IV, pp. 111-114.

conti e cantici ecc. della setta, e fra quelli un rotolo di pelle con un commento di Abacuc scritto in ebraico « and closes, apparently intentionally, with chapter 2 » [1]), che prima e dopo la pubblicazione del testo [2]) ha dato e dà molta pena ai parecchi studiosi avidi di riconoscerne le allusioni a fatti e persone e genti accennate e in tal modo la setta precisa e il tempo del commentatore, a ciò non valendo che in alcuni versi del profeta citati il tetragramma è in scrittura arcaica, che non dà segno « of deliberate archaizing ». Poiché vi manca — comunque — il cantico, nel caso nostro non occorre dirne altro ; non sarà tuttavia inutile riportare il sentimento del ROBERTS al riguardo. « The omission of ch. 3, undoubtedly supports the Higher Critics. At the same time it may be mentioned that the attitude of whoever added Habakkuk's Psalm to the oracles was wholly in harmony with that of the commentator. Though the Psalm is not sectarian in the sense in which the commentary is, both are equally eschatological, and the Psalm may be a kind of commentary on the prophecy » (p. 236).

5. - HANS SCHMIDT, *Ein Psalm im Buche Habakuk* in Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft 62, 1950, pp. 52-63 (abgeschlossen am 1. Dez. 1948) ha sostenuto che Ab. 1, 2-4, 12-17 e 3, 18-19, è un salmo unico, « ein Literaturwerk für sich, das zu dem Buche des Propheten Habakuk ursprünglich keine Beziehung hat », e spiegato « Wie aber ist er an seinen jetzigen Fundort geraten ? » col dire : « ... Wahrscheinlich aus einem sehr äusserlichen Grund... Der unökonomisch freigelassene Anfang und Schluss der kleinen Schriftrolle des Propheten Hab übte wie die freien Vorsatzblätter in unseren Büchern einen starken Anreiz aus, darauf etwas zu notieren. Etwa ein Literaturwerk geringen Umfangs, z. B. einen einzelnen Psalm. So ist an den Anfang des Buches Nahum ein alphabetischer Psalm geraten [*più sotto* : nur bis zu den Zeilen, die mit lamed beginnen, *vv.* 2-9 ; *sottintendasi* perché non vi stette di più, o non si volle continuare], so an den Schluss einer Sammlung von Jesajaworten ein Gelübde-Dankopferpsalm (Kapitel 12). So weist der septuagintatext des Psalters am Schluss noch ein besonderes, aus spätester Zeit stammendes Gedicht auf. ... Im vorliegenden Falle scheint nun der Schluss des Buches zur Unterbringung der im Eingang keinen Raum mehr findenden Schlusszeilen des Psalms (con un « Jubelruf... in scharfem Gegensatz zur Stimmung und zum Inhalt des Klagegebetes stehend) benutz worden zu sein » (p. 61-62).

[1]) BL. I. ROBERTS, *The Jerusalem Serolls* in Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 62, p. 235. Sopra i settarii di Damasco, v. ora il Journal of Bibl. Lit. LXXII (1954), 11-35.

[2]) *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery.* Vol. I. *The Isaiah Manuscript and the Habakkub Commentary* ed. by MILLAR BURROWS with the assistance of JOHN C. TREVER and WILLIAM H. BROWNLEE (1950) ; cf. A. VACCARI in Biblica 34, 396-403. Per le pubblicazioni relative, v. P. KAHLE, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle,* 1951 ; G. VERMÈS, *Les manuscrits du desert de Juda,* 1953 ; F. M. CROSS in Biblical Archaeologist XVII, N. 1, e per dopo l'*Elenchus bibliographicus bibl.* in Biblica 34, 47*-60* ; 35, 58*-62* ; A. M. DUBARLE in Revue des sciences philosophiques et théologiques XXXVIII (1954), 128-130.

Semplice neh ? e proprio a quel rotolo, usato per risparmio o per altro comodo o gusto in quel modo dal possessore, risalirebbero tutti i codici ebraici, compresi gli esemplari delle antiche traduzioni dirette dall'ebraico ? A tali ipotesi non servendo 86ª, anche se anteriore a 86ᵇ, si comprende bene che lo SCHMIDT non l'abbia tratto in campo.

6. - W. F. ALBRIGHT, *The Psalm of Habakkuk,* (il primo degli Studies in Old Testament Prophecy presented to the Prof. Theodore H. Robinson... ed. by H. H. Rowley, Edinburg, 1950, pp. 1-18), tutto intento a dividerne, caratterizzare e commentare le 4 parti « of quite heterogeneous origin, though all were probably rearranged and in part reworded by the author », a porne in rilievo l'antichità, la struttura strofica (usandovi « colon » e « bicolon », « since there is hopeless disagreement in the use of the terms « stich(os) » and « distich », which interchange respectively with « hemistich » and « stich » for the same units », p. 3, n. 13), i precedenti e i paralleli nella poesia epica Ugaritica e Cananea e ne' cantici più antichi del V. T., nella edizione si è fondato solo in piccola parte sulla testimonianza delle versioni (« which have contributed scarcely morethan six emendations, both consonantal (two) and vocalic », compreso l'alquanto enigmatico Barberini e congeneri, per i quali rimanda al MARGOLIS e al P. BÉVENOT (v. sopra, p. 155), soggiungendo : « the former's judgement of it seems sounder to me than the latter's » (p. 10, n. 33).

7. - Alla magnifica miscellanea dal titolo : *Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7-7-1952* herausgegeben von BONIFATIUS FISCHER und VIRGIL FIALA [1]), M. STENZEL ha dato lo studio notevole *Zum Vulgatatext des Canticum Habacuc* (p. 25-33), che sarà seguito

[1]) In nota : « Das Psalterium Pianum hat von Barb. reichlich Gebrauch gemacht ».

da uno intitolato *Altlateinische Cantica im Dodecapropheton* nel Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft. Vi tratta della versione e del commento di S. Girolamo e del modo con cui si è servito dei testi ebraici e greci a lui noti, e poiché il Santo ad Ab. 1, 5 e 2, 11 accennò a due versioni anonime, egli ricorda 86ª e pone il dubbio se sia l'unico resto di una versione dei Profeti minori e di altri libri, e, in tale caso, se della VI o della VII, ovvero un pezzo a sè in origine, e dopo avere rilevato che S. Girolamo non cita nessuna delle lezioni singolari di 86ª, che « oft genug bringt ... Lesungen, die in der critischen Exegese allgemein als richtig sind [1]), Er hat die hebräische Vorlage eben richtig gelesen », argomenta che al S.º rimase sconosciuto 86ª e non è « der Rest einer Gesamtbibel, sondern höchstens ein griechisches Targum, das den in einer hellenistischen Judengemeinde nicht verstandenen hebräischen Text dem Verständnis nahebringen sollte » (p. 30), modificando l'opinione di THACKERAY e di BÉVENOT da lui pure citati.

8. - Dall'ottobre 1951 al febbraio 1952 [2]) altri fruttuosi scavi nel deserto di Giuda al Khirbet Qumrân, presso la grotta dei predetti grandi rotoli manoscritti, e nell'agosto 1952 [3]), in una grotta — vicina ad altre che avevano conservato monete e documenti datati della seconda insurrezione giudaica an. 132-135 d. C., sotto la guida di Bar Cocheba — fu scoperto un rotolo di pergamena, in bellissima onciale greca della fine del I secolo, con frammenti di sei Profeti minori (Mi., Jon., Na., Ab., Soph., Zach.), ch'era già « très usagé lors qu'il fut abandonné ». Di Abacuc nel rotolo rimangono pezzi tanto della profezia quanto del salmo in un testo che è della versione dei LXX ma avvicinata all'Ebraico e coincidente in parecchie lezioni da una parte con quella delle citazioni di S. Giustino nel dialogo con Trifone giudeo, che da critici anche moderati non credevansi guari fedeli e sicure, ma da usare con grande riserva, e dall'altra con la V versione trovata da Origene ad Azio nell'Epiro e pervenutaci solo in piccoli frammenti ed in citazioni di S. Girolamo, i cui ebraismi concordano con quelli delle versioni copte. Onde le illazioni del R.mo P. B. BARTHÉLEMY, che il rotolo ci restituisca una prima recensione dei LXX largamente in uso e nella Palestina e nella diaspora, prima di Aquila, il quale non avrebbe fatto una « traduzione originale ma « une surrecension », ed avrebbe solo « le mérite d'étendre à toute la Bible sous une forme infiniment plus systématique un effort de recension qui s'était déjà fait jour dans le judaïsme palestinien avant la Séconde Révolte, très vraisemblablement en liaison avec la réforme intégriste et unificatrice qui suivit 70. Mais certaines initiatives que l'on considérait jusqu'ici comme des originalités d'Aquila doivent être restituées au premier recenseur, ainsi par exemple les créations de mots du genre de ποταμωθήσονται reconnu par Rahlfs dans la citation que fait de *Mic* IV, 1. Symmaque lui aussi manifeste une connaissance directe de notre recension ...», il « chaînon manquant de l'histoire de la Septante » annunciato nel titolo « *Redécouverte d'un chaînon*, etc..

Felice il ricupero accaduto quando importava conoscere se Giustino meritava fede, e quanta, nelle citazioni del Vecchio Testamento e nelle accuse ai Giudei di misconoscere la loro antica versione e interpretazione delle scritture sacre. Felice non meno per diversi rispetti il ricupero di larghi tratti di testo continuo dei Profeti minori in copia antichissima non di Cristiani e quindi meno sospetta di corruzioni e correzioni e alterazioni di forma e di senso, e con lezioni parecchie concordi a quelle del testo masoretico, della Quinta « telle qu'elle est citée par Jerôme » [1]) e della versione copta « surtout sous sa forme achmîmique » [2]), ma se Aquila e Simmaco dipesero dalla « recen-

---

[1]) In Texte und Arbeiten herausgeg. durch die Erzabtei Beuron. I. Abteilung. *Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes*. 2. Beiheft. 1952.

Alla collezione l'attivissimo settuagenario, famoso specialmente per l'abilità straordinaria a leggere e riprodurre fotograficamente e a stampa i palinsetsi e ad illustrarli, ha contribuito egli stesso anche per Abacuc nel fasc. 31: *Neue St. Galler vorhieronymianische Propheten-Fragmente*, pp. 67 sgg.

[2]) Cf. R. DE VAUX, *Fouilles au Khirbet Qumrân* in Revue biblique 1953 pp. 83 sgg., 260-267, e 553-560; 1954, 206-238. Per le pubblicazioni v. il cit. *Elenchus bibliographicus biblicus* in appendice Biblica, elogiato grandemente nella Revue bibl. 1953, p. 430, per la ricchezza « inégalée » e per la disposizione ordinata e chiara, sui quali v. ora STENZEL in Sacris erudiri V (1953).

[3]) D. BARTHÉLEMY, *Redécouverte d'un chaînon manquant de la Histoire de la Septante* in Revue bibl. 1953, pp. 19-29, con tavola fotografica di una colonna della scrittura. Su 2 rotoli di rame scritti, *ib.*, 1954, 193-205, e sul testo premasoretico di SAMUELE, Biblica 35, 263-266.

[1]) Ma in versione latina di solito (v. ZIEGLER, p. 105; STENZEL, *Zum Vulgatatext* cit. p. 25-30), e verosimilmente alla sua maniera, non sempre alla lettera né cogli stessi equivalenti, come invece Aquila usava in greco.

[2]) « Selon les statistiques de Grossouw (v. però le osservazioni di Jos. ZIEGLER in Biblica 45, p. 165, e del GEHMAN in Journal of Biblical Literature 59, 531-534), les hébraïsmes des versions coptes concordent douze fois de façon indubitable avec des leçons de la Quinta et ne s'y opposent *jamais* formellement, alors qu'il leur arrive de contredire quatre fois Théodotion, onze fois Aquila et onze fois Symmaque » p. 28).

sione » scoperta e si possano dirne, in somma, « surrecensioni », si vedrà a pubblicazione fatta di tutto il rotolo e dopo schiarita « la question délicate (lasciata da parte !) des citations attribuées à la Quinta par le second glossateur marginal du *codex Barberini* ... qui mériterait une étude spéciale » (p. 28, n. 1).

Al momento, se dovessi esprimermi direi solo con le parole del postillatore di 86ª : Ζητήσεις οὖν εἰ τῆς ε′ ἢ τῆς ς′ ἐκδόσεώς ἐστιν ἢ ἑτέρας ἐκδοχῆς, che hanno dato l'occasione al presente scritto ed anche oggi sembrano a proposito per la VIª, VIIª ed altre supponibili versioni o recensioni del Cantico e forse pure del Dodecapropheton.

HANS WOLFGANG MÜLLER

Der Torso einer Königsstatue im Museo Archeologico zu Florenz

Ein Beitrag zur Plastik der Ägyptischen Spätzeit

Herrn Professor Giuseppe Botti, dem Leiter der Ägyptischen Sammlung des Museo Archeologico zu Florenz, danke ich für die Erlaubnis der Veröffentlichung, für Angaben über die Erwerbung und für eine Reihe von Auskünften aus der mir in München nicht zugänglichen Italienischen Fachliteratur. — Die Aufnahmen der Tafeln I, II, VII, VIII, IX *a*, *b*; X *b*, *c*; XII und XIII *a*, *b*, stammen von Herrn Johannes Felbermeyer, München.

H. W. M.

Unter den rundplastischen Werken der Ägyptischen Sammlung des Museo Archeologico zu Florenz befindet sich ein bisher wenig beachtetes Brustfragment mit dem erhaltenen Kopf von einer etwas überlebensgrossen Königsstatue, deren Haltung mit zurückgelehntem Haupte und demzufolge schräg nach oben gerichtetem Blick zunächst ungewöhnlich erscheint und deshalb zu eingehender Betrachtung anregt. Trotz der bisherigen ungünstigen Aufstellung, die dem Betrachter den vollen Blick auf das Antlitz verwehrt, trotz der groben Entstellung des Gesichts durch gewaltsame Beschädigungen, bewahren die unversehrten Teile genug von der einstigen Kraft dieses Bildwerks, um auch in dem fragmentarischen Erhaltungszustand die meisterliche Leistung des Bildhauers erkennen zu lassen. Die für eine ägyptische Plastik ungewöhnliche Haltung zu erklären, einen Vorschlag für eine künftige geeignetere Aufstellung zu unterbreiten und durch Beschreibung und Abbildung dem Meisterwerk den ihm gebührenden Platz innerhalb der ägyptischen Kunstgeschichte zu sichern, ist der Sinn dieses Beitrags.

Der Torso wurde im Jahre 1882 zusammen mit dem berühmten Oberteil der Statue einer ägyptischen Dame aus der Zeit des Neuen Reiches [1]) bei dem Kunsthändler Giuseppe Scalambrini in Rom erworben und trägt im Inventar der Florentiner Sammlung die Nr. 5625. Über die fernere Herkunft liegen keinerlei Nachrichten vor. E. Schiaparelli hat in seinem Katalog [2])

---

[1]) E. Schiaparelli, *Catalogo generale dei Musei di Antichità*: I. *Il Museo Archeologico di Firenze. Antichità Egizie.* Roma, 1887, S. 217, Nr. 1515, Taf. III, 1 und 2; v. Bissing, *Denkmäler Aegyptischer Skulptur*, Taf. 43; H. Schäfer - W. Andrae, *Die Kunst des Alten Orients. Propyläenkunstgeschichte* II. (3. Aufl.), Taf. 337.

[2]) O. c., S. 209, Nr. 1507, Taf. II, 1 und 2, und S. VIII (Nachtrag zu Descrizione delle tavole zu Taf. II). — Nach freundlicher Mitteilung von G. Botti ist der dort angegebene Name des Kunsthändlers Pietro Scalambrini in Giuseppe Scalambrini zu verbessern.

Erwähnungen des Torsos finden sich in:

E. Schiaparelli, *Guida del Museo Archeologico*: *Antichità Egiziane* (1883), S. 33, Nr. 1; A. Minto, *Il Regio Museo Archeologico di Firenze* (1932) S. 11 und Abb. S. 31;

eine Beschreibung des Torsos gegeben, die von Einzelheiten des Befundes absieht, die aber nachdrücklich und mit vollem Recht auf die hervorragende Qualität der bildhauerischen Arbeit und auf die kunstgeschichtliche Bedeutung dieses Stücks hinweist.

Das Statuenfragment besteht aus christallinischem Sandstein (Quarzit) [1]) von besonders gleichmässiger und fester Struktur und rostbrauner Färbung, und ist von einigen helleren Adern durchsetzt. Die Oberflächen des Körpers sind auf das Sorgfältigste poliert, jedoch ohne die spiegelnde Glätte mancher spätzeitlicher Statuen aus Granit oder Grauwackengesteinen. Wie die Wiedergaben auf Taf. XVI und XVII zeigen, sind der Oberkörper, die Schultern mit kurzen Oberarmstümpfen und das Haupt erhalten. Den Kopf bedeckt das gestreifte Königskopftuch. Der Oberkörper ist unbekleidet. Die unbeschädigt erhaltene Rückenpartie war nicht mit einem Rückenpfeiler verbunden. Brust und Schultern sind frei von irgendwelchen Zutaten, von Namensaufschriften oder Resten von solchen. Nirgends sind Farbspuren erhalten. Der untere Abschluss des Torsos durch eine glatte Schnittfläche ist sicher modern. Der Köper scheint verkürzt worden zu sein, vermutlich, um grössere, unansehnliche Bruchstellen der unteren Partien, die seine Aufstellung behinderten, zu beseitigen. Er ist oberhalb des Nabels, und zwar wagerecht im Sinne des Körpers, dessen Haltung als senkrecht angenommen wurde, abgesägt worden. Die glatte Schnittfläche dient ihm bei der jetzigen Aufstellung als Standfläche.

H. G. EVERS, *Staat aus dem Stein* II (1929), S. 117 § 726 ; E. SCAMUZZI in *Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini*, Firenze, 1945, S. 45. — Nach freundlichem Hinweis von G. BOTTI ist der Florentiner Torso auch in A. PELLEGRINI 's Ausgabe A. ERMAN, *La Religione Egizia* (Bergamo, Arti grafiche, 1908), Taf. I, abgebildet. — Siehe ferner die im Nachtrag genannte Veröffentlichung des Torsos durch WEIGALL, *Ancient Egyptian Works of Art*, Taf. 334.

[1]) Auch « metamorphischer Sandstein » oder « Kieselsandstein » genannt. — Zu dem Material : W. C. HAYES, *Royal Sarcophagi of the XVIII Dynasty* (Princeton, 1935), S. 31 f. ; A. LUCAS, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (3rd edition, London, 1948), S. 79, f., 87 und 477 ; ferner : K. SETHE, die *Bau-und Denkmalsteine der Alten Aegypter und ihre Namen*, in *Sitz. Berichte der Preuss. Akad.*, Berlin, 1933, S. 28 ff. — Quarzit » ist eines der härtesten Gesteine, härter als Granit und schwerer zu bearbeiten als dieser. Die feinkörnige Struktur gestattet, ähnlich wie die der Grauwackengesteine (« schiste »), eine Politur der Oberflächen. Die Färbung dieses Gesteins umfasst — je nach dem Beimengungsanteil von Eisenoxyd — die Töne vom bräunlich gebrochenen Weiss bis zum tiefen Braunrot. Der bekannteste Quarzitsteinbruch ist der vom Gebel el-Ahmar, nordöstl. Kairo. — Spektogramme dieses Gesteins (zwei zusammengehörige Teile einer Statue) : *Bulletin Fine Arts Museum Boston* XLVII (1949), S. 49. — Der Florentiner Torso ist frei von den an Denkmälern aus Quarzit häufig zu beobachtenden Fehlern wie Einschlüssen und Höhlungen.

Kopf und Körperfragment dieser Königsstatue sind nicht — wie bei der Mehrzahl der ägyptischen Statuen — in ein und derselben Achse angelegt. Der Kopf scheint vielmehr nach rückwärts gehoben, sodass der hintere Kontur des Kopftuchs und des Rückens mit dem aufliegenden Zopf einen Winkel bildet. Die bewusste Hebung des Kopfes zum Nacken hin ist in der Vorderansicht durch die Streckung des Halses und durch die für eine ägyptische Statue erstaunlich sorgfältige Wiedergabe der Halsmuskulatur unmissverständlich zum Ausdruck gebracht.

Der Kopf hat durch gewaltsame Beschädigungen erheblich gelitten. Die über der Stirn, vom Stirnband des Kopftuchs aus sich aufrichtende Uräusschlange ist bis auf geringe Reste getilgt worden, sodass ihre Umrisse kaum noch genau zu bestimmen sind. Dagegen sind die Windungen der Doppelschleife des Schlangenleibes zu beiden Seiten des aufgerichteten Brustteils und das Schwanzende — von geringen Beschädigungen abgesehen — erhalten. Der vordere rechte Seitenflügel des Kopftuchs ist weggebrochen. Die Nase, Oberlippe, der mittlere Teil der Unterlippe und die Spitze des Kinns sind — anscheinend durch einen einzigen kräftigen Schlag — abgesplittert worden. Die Bruchränder der Nasenpartie und der Oberlippe sind geglättet, und die Bruchflächen mit dem Spitzeisen aufgepickt. Innerhalb der Bruchfläche der Nase sind drei Bohrlöcher von nur wenige Millimeter messendem Durchmesser gebohrt ; ein weiteres befindet sich am Kinn. Einige von diesen Bohrlöchern enthalten noch Reste von kleinen hölzernen und eisernen Dübeln. Diese Überarbeitungen der beschädigten Teile sind sicher im Zuge moderner Ergänzung und Ausbesserung des Gesichts vorgenommen worden. Die Ergänzungen in Gips, denen sie Halt gaben und die auf älteren Aufnahmen des Museums [1]) das Antlitz weit mehr entstellen als die schweren Beschädigungen, sind schon seit längerer Zeit entfernt.

Die Höhe des ganzen Fragments beträgt von der jetzigen Standfläche bis zum Scheitel 0.73 m. [2]).

---

[1]) E. SCHIAPARELLI, *Catalogo*, o.c., Taf. II, 1 und 2; A. MINTO, *Il Regio Museo*, o.c., Abb. S. 31 ; PELLEGRINI-ERMAN, *La Religione Egizia*, o.c., Taf. I.

[2]) Einige weitere Masse mögen einen Anhalt zur Ergänzung der ursprünglichen Grösse der Statue geben :

Schulterbreite	0.59 m.
Abstand der Brustwarzenmitten	0.23 m.
Höhe des Gesichts (Stirnband bis Kinn)	0.19 m.
Breite des Gesichts	0.15 m.
Abstand der äusseren Augenwinkel	0.13 m.
Breite des Mundes	0.06 m.

Wenn auch die ganze untere Körperhälfte mit den Beinen und die beiden Arme verloren sind, so lassen sich aus dem Befunde doch einige Anhaltspunkte für die Ergänzung des Torsos gewinnen. Die Haltung der Oberarme ergibt sich aus der Bildung der Schultern und aus den von den Stümpfen abwärts über den Rippenrand schräg nach vorn führenden Bruchspuren (Taf. XVI*a*, XVII*b*). Nach diesen waren die Arme mit den Ellenbogengelenken ein wenig nach vorn angehoben und lagen unmittelbar, ohne die Vermittlung einer steinernen Stütze seitlich am Brustkorb an. Wäre eine steinerne Stütze zwischen Oberkörper und Oberarmen vorhanden gewesen, so wären die Bruchstellen nicht keilförmig wie hier, sondern die beiderseitigen Begrenzungen der Bruchstellen müssten in annähernd gleichmässigem Abstande verlaufen. Die Körperfläche ist ferner zu beiden Seiten der Bruchflächen nicht so sorgfältig geglättet wie an den übrigen Teilen, — vermutlich, weil die trennende Rinne zwischen Körper und Oberarmen so schmal war, dass diese Stellen der Sicht entzogen waren, oder weil die Enge dieser Rinne die Anwendung von Schleifwerkzeugen nicht zuliess.

Die Haltung des Torsos

Die genannte Veröffentlichung von Schiaparelli und die kurzen Erwähnungen des Torsos von Minto und von Scamuzzi in den neueren Beschreibungen der Florentiner Ägyptischen Sammlung [1]) gehen auf die auffällige Erscheinung des nach rückwärts gehobenen Kopfes nicht ein. Anscheinend hat man das Fragment als zu einer stehenden Königsfigur in betender Haltung [2]) gehörig betrachtet, ein Motiv, das seit dem Mittleren Reiche und bis in das Neue Reich hinein in der Plastik vielfach belegt ist. Bei den Statuen des betenden Königs mit den auf die vorderen Kanten des vorspringenden Schurzes gelegten Händen erhebt sich das Haupt stets a u f r e c h t in der lotrechten Achse des aufgerichteten Körpers. Auch die Haltung der Arme, die hier von den Schultern abwärts steil zu Boden den steil aufsteigenden Schurzkanten entgegen ausgestreckt sind und deren Abstände vom Oberkörper längs der Einziehung der Taille stets durch einen steinernen Steg überbrückt werden müssen, ist mit dem am Florentiner Torso zu beobachtenden Befunde nicht in Einklang zu bringen.

1) Vergl. S. 183, Anm. 2.

2) Z. B. betender Amenemhet III. (Berlin 1121) : Fechheimer, *Plastik der Aegypter* (Berlin, 1922), Taf. 52/53.

Eine kurze Bemerkung von H. G. Evers [1]) gibt dem Torso eine ganz andre Interpretation. Diese besagt lediglich, dass das Fragment von « einer knienden und ein Geschenk darbringenden Figur » stammt. Dieser Hinweis enthält zwar die einzig befriedigende Deutung, lässt aber hinsichtlich der Haltung eine Reihe von Fragen offen, die durch die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten dieses Motivs in der ägyptischen Kunst gestellt sind. Zunächst muss daher aus dem ungewöhnlichen Befunde des Florentiner Fragments, nämlich aus der Divergenz der Achsen, die die Haltung des Kopfes und des Oberkörpers bestimmen, nach den statischen Formgesetzen der ägyptischen Plastik die einstige Haltung dieses Bildwerks erschlossen werden.

Alle Grundformen der Darstellung des Menschen in der ägyptischen Plastik, jener stehenden, sitzenden, am Boden hockenden oder knienden Figuren, sind im *lotrechten* Aufbau angelegt und gestaltet. Das heisst : bei allen diesen Figuren erhebt sich der Kopf stets a u f r e c h t in der Achse des lotrechten Körpers [2]). Klarster Ausdruck der zugrunde liegenden Konzeption ist die ägyptische Erfindung des Rückenpfeilers [3]). Neben den Grundformen gebundener plastischer Darstellung des Menschen für Grab oder Tempel weist die ägyptische Plastik seit der Blütezeit des Alten Reiches Gestaltungsmöglichkeiten auf, die zwar « richtungsgerade » und « achsenfest » [4]) gebildet sind, jedoch ausserhalb der Regeln des lotrechten

1) *Staat aus dem Stein* II, S. 117, § 726. — Die Abbildung bei Pellegrini — Erman, o.c., Taf. I, trägt nach Mitteilung von G. Botti die Bezeichnung : « Busto di ignoto Faraone o r a n t e ».

2) Ausnahmen von dieser Regel sind die Schreiberstatuen, deren Köpfe in der Haltung des Lesens, Schreibens oder Nachdenkens über die Papyrusrolle gebeugt sind. Die Darstellung der Neigung ist eine Weiterbildung der einfacheren Haltung mit aufgerichtetem Kopf. Das Motiv der Statue wird dadurch auf eine Handlung umgedeutet. Nicht die Verewigung des « blossen Seins » des Dargestellten, sondern sein Abbild in der ehrfurchtgebietenden charakteristischen Haltung des schriftkundigen, weisen Beamten ist hier entscheidend.

3) H. Schäfer, *Von ägyptischer Kunst* (3. Aufl. 1930), S. 26 ; 27 und 51.

4) Vergl. H. Schäfer in Schäfer-Andrae, *o.c.*, S. 16. Hier ist der Ausdruck « achsenfest » nicht nur auf die « gradvorstellige » Konzeption einer Statue, d.h. ihrer « gradansichtig » erfassten Flächen bezogen, sondern wird gleichzeitig für ein « statisches » Gesetz der ägyptischen Plastik in Anspruch genommen.

Schäfer ist an das Wesensproblem der ägyptischen Statue von den linearen Darstellungen des Menschen in Relief und Malerei herangetreten. Deshalb fanden seine vom Flachbild abgeleiteten Gesetze der « Gradvorstelligkeit », der « richtungsgeraden », « achsenfesten » Formgrundlage der Rundbilder zunächst nicht die Beziehung zur S t a t i k. Die Statik, d. h. die im lotrechten Aufbau der Plastik verwirklichte Ausgewogenheit des Körpers, wird für den ägyptischen Bildhauer zum Problem, sobald er an die

Aufbaus stehen. Es sind die « Dienerfiguren » [1]), die nicht gebundene Darstellungen einer Persönlichkeit sind, sondern freiere, kleinplastische Wiedergaben verschiedener Arbeitsvorgänge, die im Grabe für den Toten verrichtet werden sollen. In diesen freieren Darstellungen mannigfacher Bewegungen und Haltungen, wie sie die Arbeit erheischt, zeigt sich an manchen Beispielen eine Tendenz, die nur der Konzeption vom lotrechten Aufbau der gebundenen Plastik entlehnt sein kann : bei mehr oder weniger vornüber geneigtem Körper ist häufig der Kopf entsprechend seiner Bedeutung lotrecht zur Basisplatte aufgerichtet, und zwar auch dort, wo diese Haltung der bei der Arbeit zu erwartenden Kopfhaltung nicht unbedingt entspricht [2]). Es hat den Anschein, als sollte durch die Aufrichtung des Kopfes die durch die vornüber geneigte Körperhaltung gefährdete Statik, die bei diesen Figuren durch die nach vorn aufgestützten Hände bereits gesichert ist, auch nach einem künstlerischen Formprinzip wiederhergestellt werden. Was an den kleinplastischen Dienerfiguren als eine Tendenz des statischen Aufbaus mehrfach zu beobachten ist, darf im Bereiche der monumentalen Plastik, sobald in ihr von der Lotrechten abweichende Haltungen des Körpers gestaltet werden, als eine Regel gelten. Für die Haltung des Florentiner Torsos ist daraus zu folgern, dass der *Kopf* in seiner lotrechten Aufrichtung massgebend für die Haltung, für den Deutungs-und Ergänzungsversuch der Statue sein muss. Nur der K ö r p e r kann also geneigt gewesen sein.

Bei Annahme dieser Haltung gewinnt der Florentiner Königstorso eine nahe Beziehung zu den Taf. XVIII, a-d zusammengestellten Denkmälern, die die gleichen Merkmale des vornüber geneigten Körpers und des aufrecht erhobenen Kopfes verbinden. Sie stellen verschiedene Könige des Neuen Reiches bei einer gottesdienstlichen Handlung, der Darbringung eines Opfers oder einer Weihgabe dar. In Einzelheiten ist die Gestaltung des Motivs

Gestaltung « nicht-gebundener » Motive herantritt. Bei den seitlich gelagerten Löwenfiguren des Neuen Reichs wird die Statik mühsam erzwungen. Hierzu EVERS, *o.c.* I, S. 108. Siehe auch ROEDER in *Miscellanea Gregoriana* (1941), S. 179 ff..

Erst in den späteren Arbeiten SCHÄFER's tritt dann der Begriff der « Statik » hervor, z. B. *Das altägyptische Bildnis*, Leipziger Ägyptolog. Studien Heft 5 (1936), S. 27, wo von einem « bald strengeren, bald lockreren statischen Zug » gesprochen wird. Am eindringlichsten jedoch dort *o.c.*, S. 42, Anm. 78, jedoch negativ gefasst : « Die ägyptische Art ist fast der Gegenpol der Neigung zu dynamischer Auflösung des Statischen.... ».

[1]) J. H. BREASTED Jr., *Egyptian Servant Statues*, Bollingen Series XIII, Washington, 1948.

[2]) J. H. BREASTED Jr., *o. c.*, Taf. 9*a* ; 15 *b* ; 18 *a*, *b* ; 19 *a* ; 20 *b* ; 30 *a* ; 31 *b* ; 32*a*, *b* ; 41 *a*, *b* ; 86 und 99. — Ebendort auch viele Gegenbeispiele mit gesenktem Kopf bei dem gleichen Arbeitsvorgang.

verschieden : der Körper liegt auf den kniend gespreizten Beinen und den vorgestreckten Händen fast wagerecht über der Basisplatte, oder er ist mehr oder weniger aufgerichtet. Die Art der Weihgabe und die Körperhaltung bestimmen die Haltung der nach vorn ausgreifenden Arme. Verschieden wie die bewegten Konturen und die Rhythmik der Figuren ist auch der Ausdruck ihrer Gesten. Zur Ergänzung und zur Einordnung des Florentiner Fragments in diese Gruppe muss also nun der Neigungswinkel des Oberkörpers ermittelt werden. Dieser Bestimmungsversuch kann nur von einer in der Anlage und im Aufbau des Kopfes wirksamen lotrechten Achse ausgehen, durch deren Ermittlung sich der Neigungswinkel des Körpers ergeben würde.

Die Ermittlung der imaginären senkrechten Achse eines komplizierten organischen Gebildes wie des menschlichen Kopfes wird in der praktischen Arbeit in den ägyptischen Sammlungen immer wieder als Aufgabe gestellt: bei der Aufstellung einzeln erhaltener Köpfe sowie bei jeder photographischen Aufnahme. Dass eine solche Achse in jeder ägyptischen Figur wirksam ist und den gesamten Aufbau und die Beziehungen der Teile untereinander bestimmt, zeigen am eindeutigsten die auf Grabwänden erhaltenen Entwürfe ägyptischer Kunsthandwerker. Eine auf die Standlinie gefällte Senkrechte, in die auch der Kopf einbezogen ist, sichert im Alten Reich [1]) den Aufbau der Darstellung des Menschen ; und auch in dem seit dem Mittleren Reich gebräuchlichen Quadratnetz [2]) bleibt eine Mittelsenkrechte für den Aufbau der Figur in der Fläche bestimmend. Für die Vorzeichnung und Anlage einer Statue auf dem Werkblock ist auf Grund der dem Rund-und Flachbild gemeinsamen psychologischen Grundlagen die entsprechende Anwendung des Lotes vorauszusetzen, wenn die Belege hierfür auch noch recht fragmentarisch sind [3]). Die Haltung des Kopfes in der Plastik ist jedoch

[1]) C. RANSOM WILLIAMS, *The Tomb of Perneb, The Metropol. Museum of Art*, New York, 1932, S. 3 ff..

[2]) v. BISSING, *Aegyptische Kunstgeschichte, Systematisches Handbuch*, Berlin, 1934, ff. *Erläuterungen*, Kap. VI, § 23 *a*. — H. W. MÜLLER, *Die Felsengräber der Fürsten von Elephantine, Aegyptolog. Forschungen*, Heft 9 (1940), S. 82 ff..

[3]) SCHÄFER, *Von äg. Kunst*, S. 323. — Vor allem R. ANTHES, *Werkverfahren ägypt. Bildhauer in Mitt. D. Inst. Aeg. Altertumskunde Kairo* X (1941), S. 79 ff., und Taf. 17-20. — Auch ANTHES nimmt für die Anlage einer Statue Hilfslinien an wie sie für die Vorzeichnung der Darstellungen in Relief und Malerei vielfach bezeugt sind (*o.c.*, S. 85). An dem unvollendeten Frauentorso aus Amarna (Berlin 21254, *o.c.*, Taf. 18) weist ANTHES eine auf der rechten Seite aufgerissene Senkrechte nach (S. 86 f.). In dieser Senkrechten möchte ich die statische Lotrechte der Figur erkennen, die durch die auf der Vorderseite der Figur aufgerissene « Mittel- oder Achsenlinie » (S. 88) ergänzt wird. Die gleiche Beobachtung

keineswegs konstant. Sie variiert in den einzelnen Epochen je nach der Konzeption des menschlichen Bildes in der Kunst und kann sogar innerhalb eines beträchtlichen Spielraumes liegen, dessen Weite durch die stolz aufgerichtete Kopfhaltung einer Statue des Alten Reiches auf der einen und durch die leichte Kopfneigung der berühmten Statue Ramses' II. in Turin auf der andern Seite bezeichnet werden kann. Innerhalb dieses Spielraums muss eine Bestimmung beim einzelnen, ohne den zugehörigen Körper erhaltenen Kopf notwendigerweise der Einfühlung und Interpretation vorbehalten bleiben, die jedoch auf eine Auswertung der an gleichzeitigen und gleichartigen Statuen gemachten Beobachtungen gegründet sein sollte.

Für die Ermittlung der senkrechten Achse bieten die Seitenansichten der Königsköpfe mit dem Kopftuch einen Anhaltspunkt. In allen Epochen der ägyptischen Kunst stehen in der Regel die scharfen seitlichen Kanten der Kopftuchflügel in der Profilansicht annähernd senkrecht [1]). Abweichungen von dieser Regel können niemals eine Neigung der Seitenkanten in der Richtung nach vorn, sondern nur zum Nacken hin zur Folge haben. Auch in der Spätzeit führt diese Tendenz selten zur exakten Lotrechten, obwohl das Bestreben, den technischen Arbeitsgang des Bildhauers in allen Phasen lehrbar und die Formen messbar zu gestalten, zur weitgehenden Anwendung mathematisch-technischer Hilfen wie z.B. des Rechten Winkels führt. Das zeigen nicht nur die Bildhauerlehrstücke und Modelle, sondern auch vollendete Bildwerke, deren Kopfhaltung am Rückenpfeiler kontrollierbar ist [2]).

Diese Beobachtungen gelten jedoch nur für die G r u n d f o r m e n der ägyptischen Plastik. Sobald der Körper nach vorn geneigt wird, ergeben sich notwendigerweise Verschiebungen, die auch auf die Stellung der Kopftuchkanten einwirken können. So fällt also eine Kontrollmöglichkeit für die Hal-

---

einer statischen Lotrechten ist von A. (S. 94) für die Spätzeit an einem Bildhauermodell gemacht worden, zu C. G. C.: 33307. EDGAR, *Sculptors Studies and unfinished Works*, Nr. 33. — Auch auf das Bildhauermodell eines Sphinx mit auf der Seitenfläche des Körpers aufgerissenem Quadratnetz (Berlin 22445) sei in diesem Zusammenhang hingewiesen: SCHÄFER, *Von äg. Kunst*, Taf. 41. In dem Quadratnetz dürfte die zweite Senkrechte von links die statische Mittelsenkrechte des Kopfes in der Seitenansicht festlegen.

[1]) Für das Alte Reich siehe EVERS, *o.c.* II, S. 8, § 34. Für das Mittlere vergleiche EVERS, *o.c.* I, wo sich an den Tafelabbildungen mit genauen Seitenansichten der Statuen häufiger die lotrechte Stellung als die steil nach hinten abfallende beobachten lässt. Auch in der 18. Dyn. überwiegt — nach eignen Beobachtungen — die annähernd senkrechte Stellung der Kopftuchkanten.

[2]) Ganz nach Lot und Rechtem Winkel ist der spätzeitliche Königskopf Berlin 11864, hier Taf. XXIV, *c*; XXV, *d* und XXVIII, *c*, aufgebaut.

tung des Florentiner Torsos dahin. Aufschlussreich für die möglichen Verschiebungen der Kopftuchkanten ist die Statuette Ramses' II. (Taf. XVIII, *c*). Der Seitenflügel fällt hier schräg zum Nacken ab, weil infolge der steilen Hebung des Kopfes auf dem fast horizontal gelagerten Körper die Schultern eine ganz andere Stellung zum Kopf einnehmen als bei aufrechten Figuren; sie treten zurück und mit ihnen auch die Brustlappen des Kopftuchs, die auf den Schultern und auf der Brustfläche aufliegen müssen. Von der ästhetischen Wirkung her betrachtet, mildert die Schräge der Seitenflügel den scharfen rechtwinkligen Knick der beiden Achsenrichtungen von Kopf und Körper. Auf Grund dieser Beobachtung wäre hinsichtlich der Bestimmung der Kopfhaltung des Florentiner Torsos eine der wesentlich steiler aufgerichteten Haltung dieser Figur entsprechende steilere Neigung der Seitenflügel zum Nacken hin anzunehmen. Dieser Annahme widerstreben aber die Formen des Gesichts (Blickrichtung, Umriss des Kopftuchs, Stellung des Ohrs).

Wenn also auch aus der Richtung der Kopftuchseitenkante die Kopfhaltung nicht mit absoluter Sicherheit bestimmbar ist, so bleibt nur die Möglichkeit eines Abwägens und Ausgleichens innerhalb der Richtungen der einzelnen Teile des Kopfes selbst in stetem Vergleich mit anderen, ungefähr gleichzeitigen Köpfen, deren Haltung durch den Rückenpfeiler gegeben ist. Dieses vergleichende Abwägen muss sich vor allem an den Profillinien, an der Stellung des Auges, Mundes und Ohrs in der Seitenansicht orientieren. Das Ergebnis der auf diesem Wege gewonnenen Erfahrungen ist auf Taf. XVI/XVII als Vorschlag gegeben. In dieser Stellung scheint mir der statische Ausgleich aller Richtungen der Profilansicht — soweit die Beschädigungen ein sicheres Urteil zulassen — zwischen der Kinnlinie, dem oberen Augenlid, das die Blickrichtung bestimmt, der Schräge des Stirnbandes und der vom unteren Lid zum Nasenflügel geschwungenen Wangenlinie erreicht. Der sich für die Körperhaltung ergebende Neigungswinkel würde danach vorn über einer angenommenen Basislinie etwa 65 Grad betragen [1]).

Durch diese mehr gefühlsmässig auszuwägende als exakt berechenbare Neigung des Körpers ordnet sich der Florentiner Torso in die Gruppe der kniend nach vorn gebeugten Königsfiguren, die ein Opfer oder Weihgeschenk darbringen, ein. Nur wenige Beispiele rundplastischer Ausführung sind erhalten (Taf. XVIII, *a-d*) [2]). Weit häufiger tritt das Motiv in den Wand-

---

[1]) Bei der Statue Osorkons II. aus Tanis, hier Taf. XVIII, *d*, beträgt der Neigungswinkelcirca 53 Grad.

[2]) Vergl. die Zusammenstellung bei K. BOSSE, *Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägypt. Spätzeit, Aegyptol. Forsch.* Heft 1 (1936) S. 57 unter d.

darstellungen, besonders in den Tempeln, hervor, und zwar seltener als Darstellung des lebenden, vor der Gottheit knienden Königs als unter den Wiedergaben von Statuen und Statuetten, die den Göttern bei feierlichem Anlass als Weihgeschenke überwiesen werden (Taf. XIX)[1]. Die bisher veröffentlich-

---

Zu unserer Taf. XVIII, *a*: Unvollendetes Figürchen Amenophis 'IV. aus Amarna, Kalkstein, Berlin 21 238. — Der König hält in der Linken ein Räuchergefäss, auf das er mit der Rechten Weihrauchkörner streut. Länge 0,17, Höhe 0.14 m. SCHÄFER, *Amarna in Religion und Kunst*, Leipzig, 1931, Taf. 50; ANTHES, *Werkverfahren, o.c.*, Taf. 19/20 und S. 87.

Zu unserer Taf. XVIII, *b*: Figur Ramses 'II. aus der Cachette von Karnak, «schiste», Kairo 37423. — Der König hält einen altarähnlichen Sockel mit drei sitzenden Götterfiguren vor sich. Diese Figuren ergeben mit der an ihrer Basis eingeritzten Hieroglyphe «mr» den Namen des Königs. Höhe 0.275 m. C. G. C., LEGRAIN, *Statues et Statuettes* II, Nr. 42144, Taf. VI.

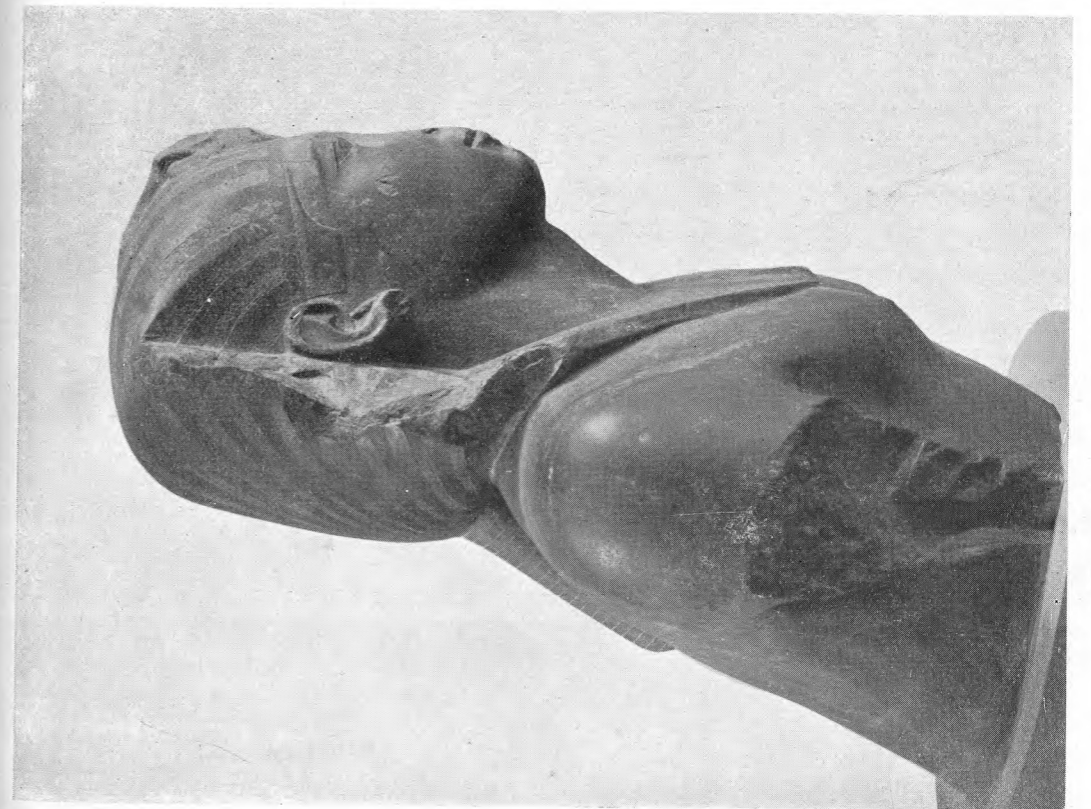
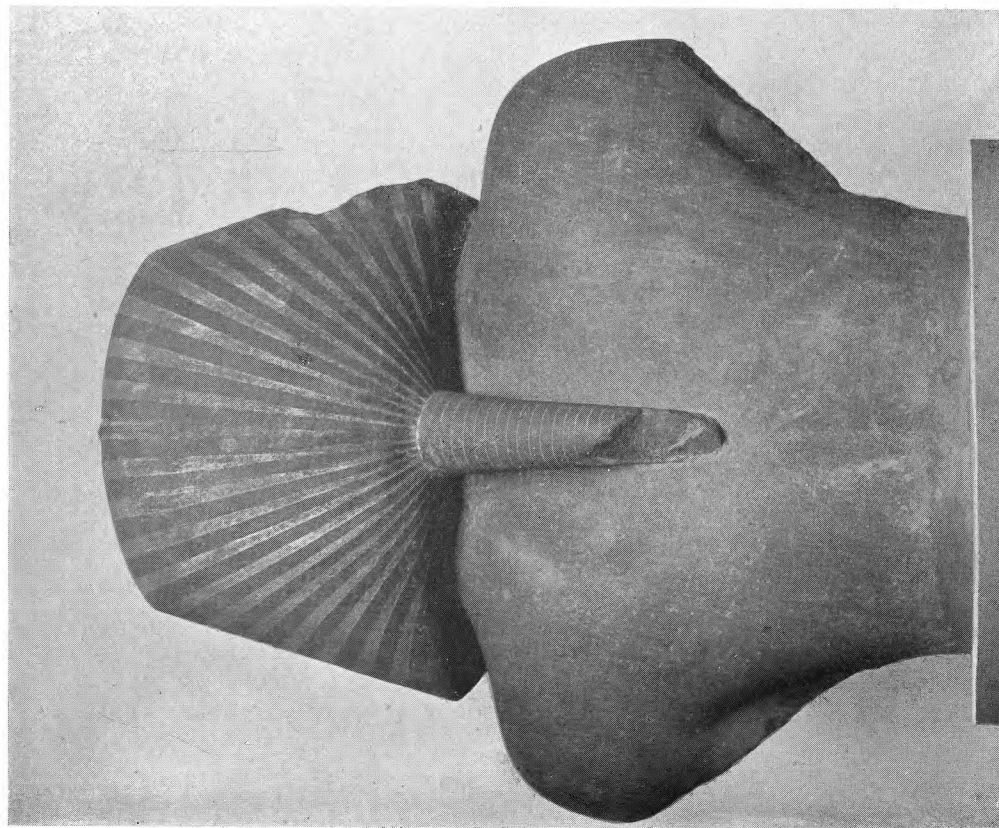
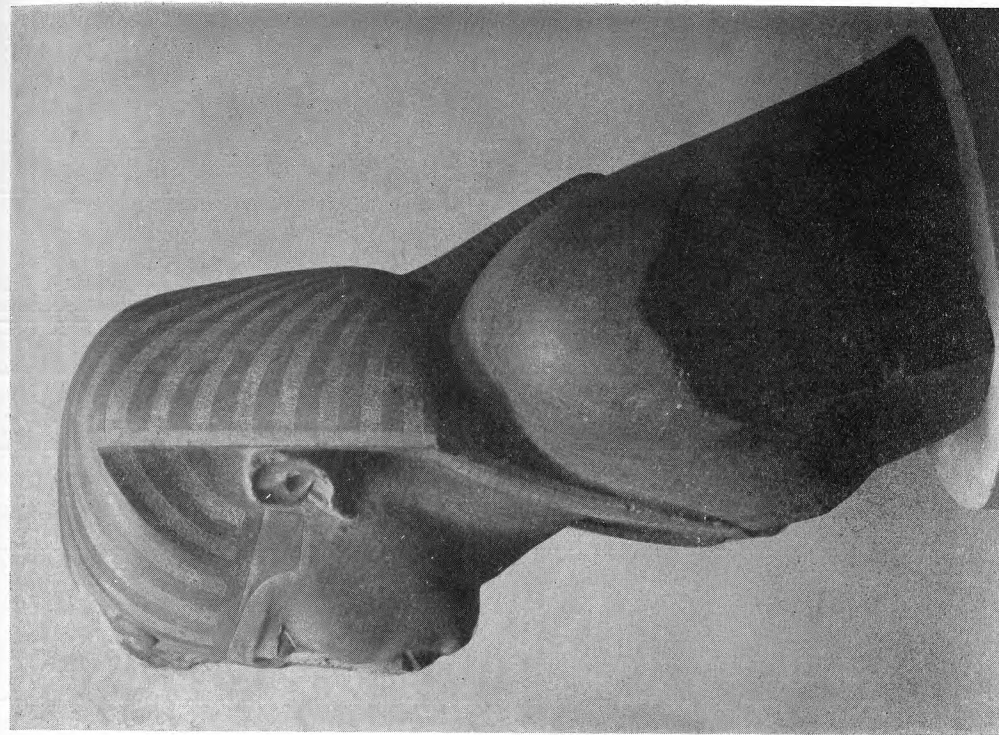
Zu unserer Taf. XVIII, *c*: Figur Ramses' II., Herkunft und Material wie die vorhergehende, Kairo 37424. — Der König hält vor sich einen Sockel, dessen Aufsatz verloren ist. Auf der Oberseite der Basisplatte der Figur ist in Ritzzeichnung ein doppelter Perseazweig (Isched-baum) dargestellt, in dessen Blätter der Name des Königs geschrieben ist. Die Haltung des Königs scheint hier gleichzeitig anzudeuten, dass er im Gezweig des heiligen Baumes «klettert». Höhe 0.28 m, Länge 0.75 m. LEGRAIN, *o. c.* II, Nr. 42142, Taf. IV. — Ferner: Bruchstücke einer ähnlichen Statuette Ramses 'II. gleicher Herkunft, aus hartem Kalkstein: Kairo 37427. Die Oberseite der Basisplatte trägt gleichfalls die Zeichnung des Isched-baums. Der König hält einen altar-artigen Sockel mit einer figürlichen Komposition, die seinen Namen User-maat-Re — Meri-Amun versinnbildlicht. Unvollständige Höhe der Figur 0.15, Länge ca 0.67 m. LEGRAIN, *o. c.* II, Nr. 42143 Taf. V. — Diesen Figuren in der Körperhaltung sehr ähnlich ist eine Statuette Osorkons III. gleicher Herkunft, aus feinem Kalkstein: Kairo 37427. Der König hielt eine Barke vor sich. Höhe 0.18 m. LEGRAIN, *o. c.* III, Nr. 42197, Taf. V.

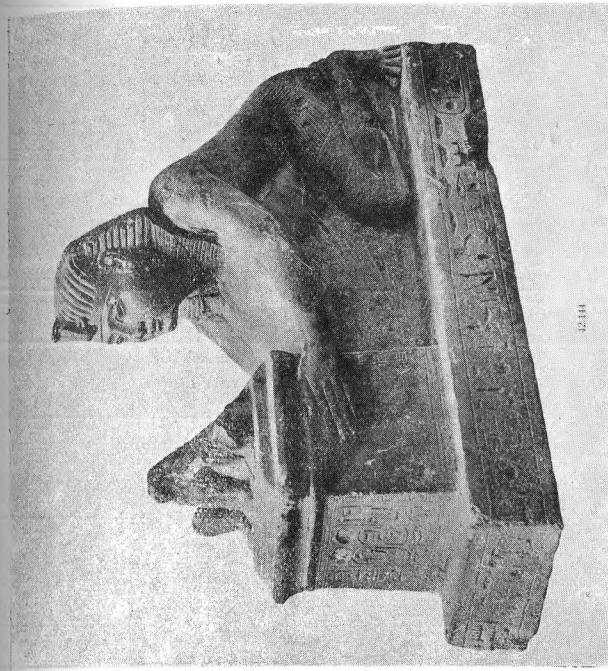
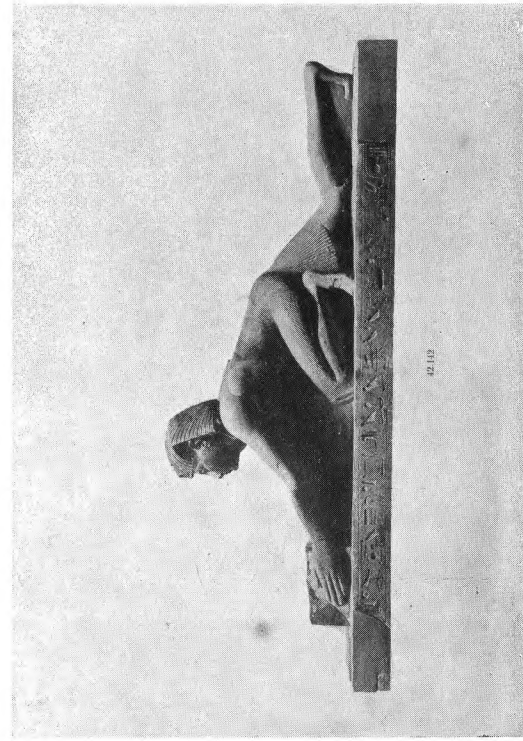
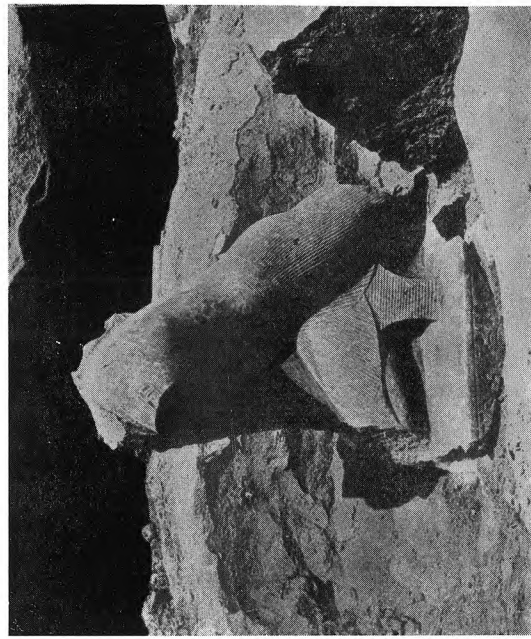
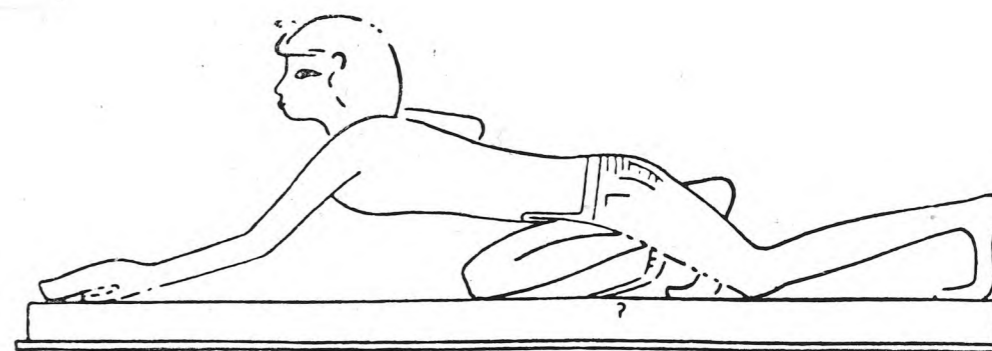
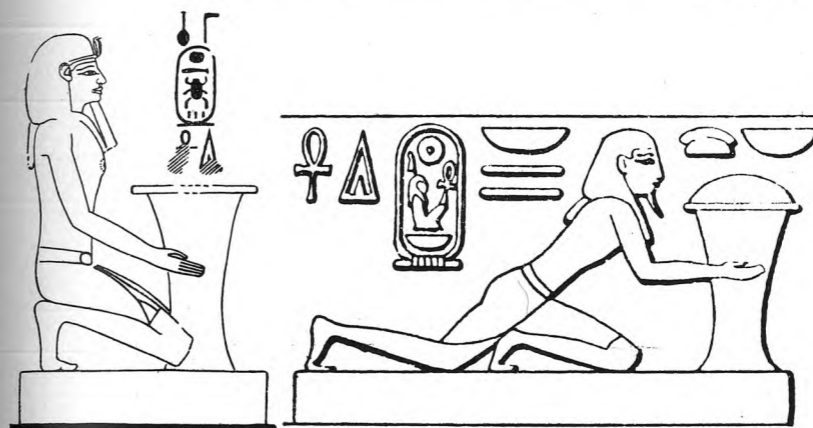
Zu unserer Taf. XVIII, *d*: Kopflose Statue Osorkons II. aus Tanis; schwarzer, weissgefleckter Granit. Kairo (inv. Nr. nicht angegeben). Zu dem Körper mit Teilen der Basisplatte wurde die Weihgabe, eine Stele mit einem Gebetstext, nachträglich gefunden. Unvollständige Höhe 0,65 m. PETRIE, *Tanis* I, Taf. XIV, 3; dazu C. G. C.: BORCHARDT, *Statuen und Statuetten* IV, Nr. 1040, Blatt 161.

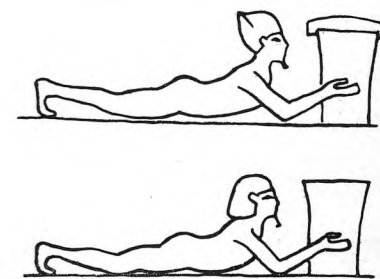
Zu einer Figur ähnlicher Art gehört der Königskopf im University Museum Philadelphia-Pennsylvania: GUNN, *Bulletin of the University Museum, University of Pennsylvania* V (1937), Nr. 3. Die Veröffentlichung ist mir nicht zugänglich; ich verdanke das Zitat einer freundlichen Mitteilung von R. ANTHES.

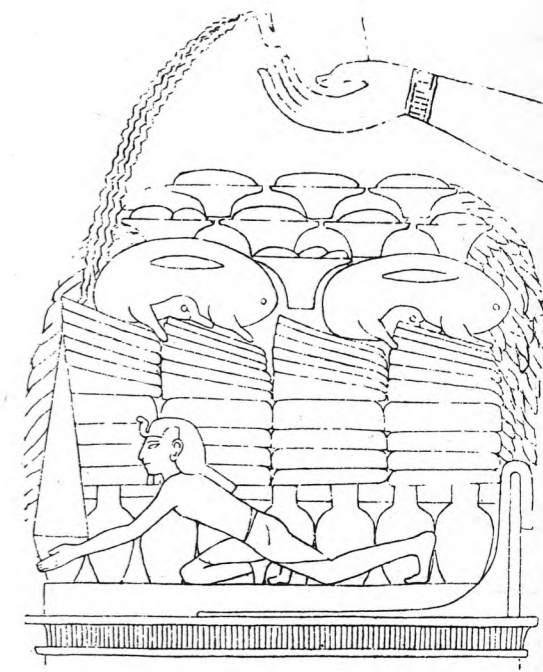
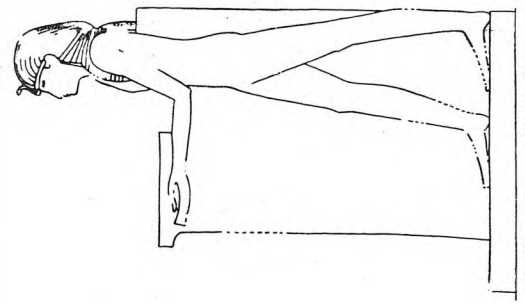
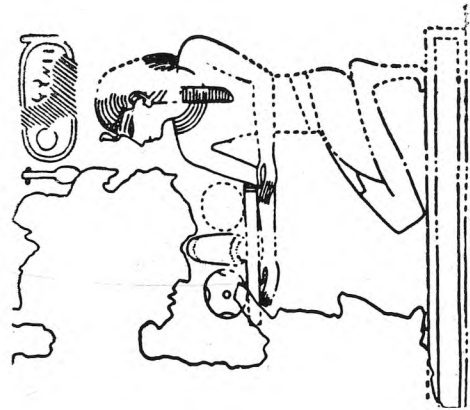
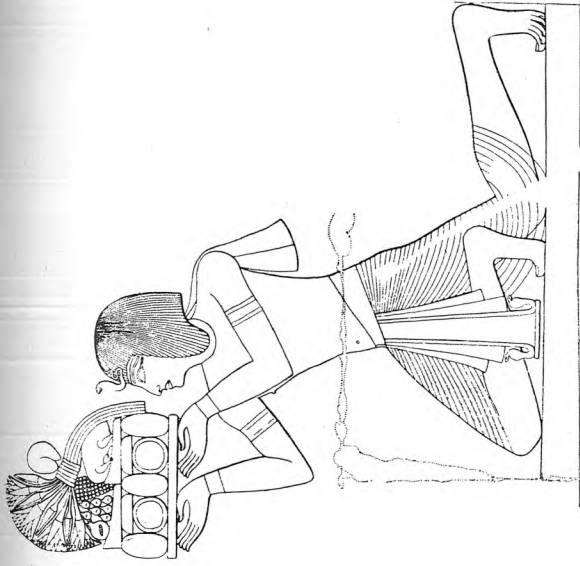
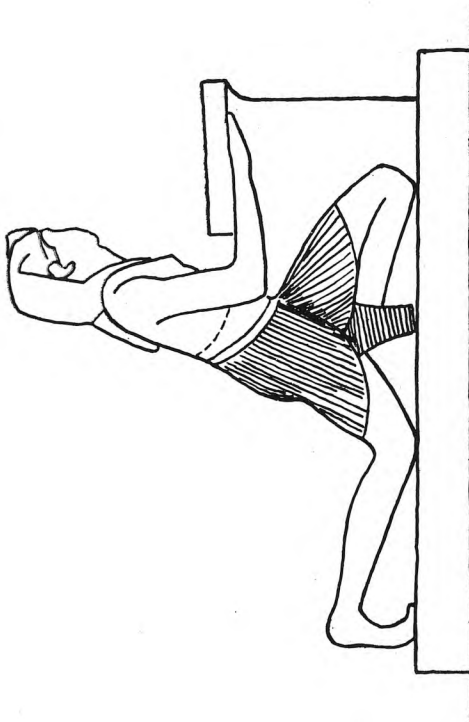
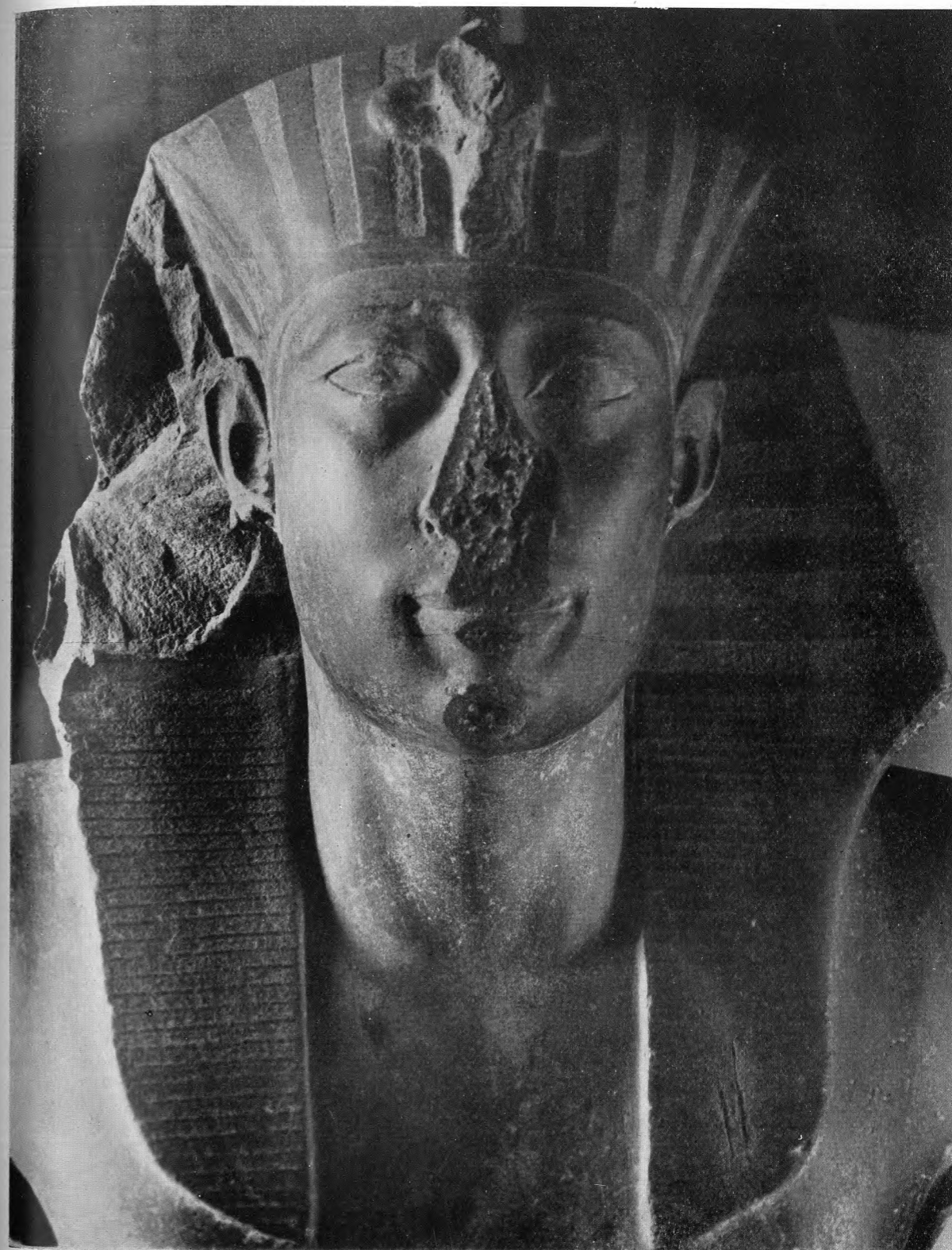
Die Haltung des mit gespreizten Knien nach vorn geneigten Betenden ist auch in spätzeitlichen Kleinbronzen belegt, z. B. in einer Bronzestatuette eines Privatmannes namens Haremheb (?) im National-Museum zu Athen (Nr. 640), s. Nachtrag u. Taf. XXXI. Der Kopf mit den für eine Kleinplastik sehr sorgfältig modellierten, ausgeprägten Alterszügen ist nicht aufgerichtet, sondern verläuft in der Achse des von der (nicht erhaltenen) Basisplatte schräg sich erhebenden Körpers. Nach der kurzen zweizeiligen Inschrift auf dem Mittelstück des Schurzes stammt diese Figur aus Sais.

[1]) Weitere Darstellungen des Königs in dieser Haltung bei gottesdienstlichen Handlungen: Sethos' I. Reliefs im Grossen Säulensaal von Karnak, Nordwand, obere Reihe: der König Opfergaben vor Amun darbringend und vor Harachte kniend, der ihm

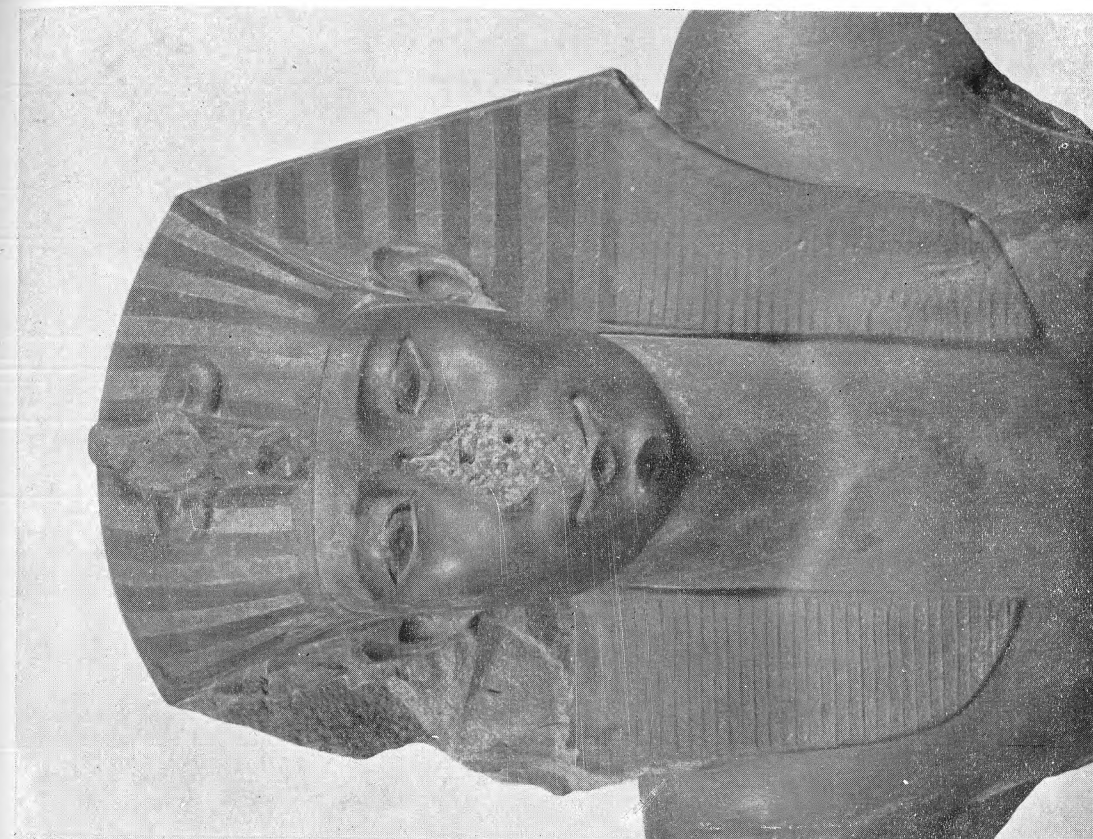
b) Florenz 5625. Quarzit. Höhe 0. 73 m.

a) Florenz 5625. Quarzit. Höhe 0. 73 m.

a) Florenz 5625. Quarzit. Höhe 0.73 m.

b) Florenz 5625. Quarzit. Höhe 0.73 m.

a) Amenophis IV. Berlin 21 238. Kalkstein. Höhe o. 14 m.

b) Ramses II. Kairo 37 423, aus Karnak (Cachette). Schiste Höhe o. 275 m.

c) Ramses II. Kairo 37 424, aus Karnak (Cachette). Schiste. Höhe o. 28 m.

d) Osorkon II. Kairo (ohne Inv. Nr.), aus Tanis. Schwarzer, weissgefleckter Granit. Unvollständige Höhe o. 65 m. (Petrie, Tanis I (1885), Taf. 14,3)

a) Theben, Grab 100 (BMMA Part. II, 1926, Eg. Exp. 1925/6, S. 11, Abb. 7)

b) Theben, Grab 93 (Davies, Kenamun, Taf. 18)

c) Luxor (Mém. Miss. XV, Taf. 52)

d) Edfu (Mém. Miss. X, Taf. 18)

e) Abydos (Winlock, Basreliefs Temple Rameses I., Taf. 1)

f) Abydos (Calverley, Temple Sethos I., Bd. II, Taf. 15)

a) Theben, Grab 100 (BMMA Part. II, 1926, S. 11, Abb. 7)

b) Theben, Grab 96 A (BMMA Part II, 1928, S. 49, Abb. 6)

c) Abydos (Winlock, Basrelief Temple Rameses I., Taf. 1)

d) Florenz 5625, Rekonstruktion

Florenz 5625. Quarzit

Florenz 5625. Quarzit

a) Bologna. Kopf des Apries. Schwarzes Grauwackengestein

b) Florenz 5625. Quarzit

ten rundplastischen Figuren gehören dem Neuen Reiche, der Zeit von der 18. bis zur 23. Dyn. einschliesslich an. Wiedergaben solcher Weihfiguren sind in den Tempelreliefs bis in die Ptolemäerzeit hinein belegt [1]).

Die Darstellungen des in vornübergeneigter Haltung ein Weihgeschenk oder Opfer darbringenden Königs stimmen in der Haltung der unteren Gliedmassen überein. Die Figuren haben sich auf die Ferse des nach vorn gestellten Knies niedergelassen und strecken das andere Bein mit aufgestütztem Knie weit ausgreifend nach rückwärts. Je mehr der Neigungswinkel des Körpers sich der Horizontalen nähert, um so weiter nach vorn greifen die Arme, die mit den Händen das Weihgeschenk (eine Barke, einen kleinen Altar mit Götterfiguren oder eine Stele) halten. Das Motiv durchbricht nicht nur die Regeln der Haltung, die der König in der älteren Zeit einnehmen kann, sondern auch die Regeln des statischen Aufbaus der ägyptischen Plastik : auf einem Unterbau federnd und stützend verstrebter Beine erhebt sich vornübergeneigt der Körper, mit den nach vorn gestreckten Händen das Gleichgewicht sichernd. Das Ungewöhnliche dieser Haltung verdeutlicht ein Vergleich mit einem verwandten Statuentypus, dem mit aufrechtem Körper auf beiden Knien knienden und eine Weinspende oder ein Gefäss mit Myrrhen oder Salben darbringenden Königs. Beispiele solcher Figuren sind zahlreich. Eine Statuette Pepis I. in Brooklyn [2]) sichert das Motiv des Weinspendenden bereits für den Ausgang des Alten Reiches, und seit dem Mittleren Reich (Sesostris II.) [3]) und vor allem im Neuen Reich mehren sich die Beispiele [4]). Auch diese Fassung des Königsbildes stellt eine Hand-

---

unzählige Regierungsjahre verleiht (Marburger Foto 86 646/7). Ferner : in zwei Reliefstreifen Sethos' I. kleinen Formates, die von einem Sockel oder Altar und nach den Beischriften, die Harachte und Atum als Empfänger der Opfergaben nennen, aus Heliopolis stammen : H. H. GORRINGE, *Egyptian Obelisks* (New York, 1882), S. 70, Taf. XXXII, jetzt im Brooklyn Museum : J. D. COONEY, *Egyptian Art* in the Brooklyn Museum (1952), Abb. 51. (Gipsabgüsse dieser Reliefs befinden sich im Museo Archeologico zu Florenz). - Beim Gebet : z. B. Ramses II. vor der Sonnenbarke (L. D. III, Bl. 181, Es--Sebua).

[1]) *Mém. Miss. Archéol. Franç. Caire* X (1892), Taf. XVIII.

[2]) C. ALDRED, *Old Kingdom Art in Ancient Egypt*, London, 1949, Abb. 60/61. Höhe 0.15 m.

[3]) Kniender Sesostris II. Fragment aus « braunem Sandstein », aus Mitrahine, Kairo 27857. BORCHARDT, *o. c.* II, Nr. 387, Bl. 61. Kniender Sesostris III. aus « grauem Sandstein ? » aus der Cachette von Karnak, Höhe 0.52 m., Kairo 38229. LEGRAIN, *o. c.* I, Nr. 42013, Taf. VII.

[4]) In der 18. Dyn. besonders häufig unter Hatschepsut und Thutmosis III. — Spätestes mir bekanntes Beispiel : Fragment einer Statue König Hakoris', aus Diorit, 29. Dyn. « aus Mitrahine ? », in Kairo : BORCHARDT, *o. c.* III, Nr. 681, Bl. 124 (ohne Angabe der Inv. Nr.).

lung und Bewegung dar, einen kurzen Einzelvorgang feierlicher Art, der in rundbildnerischer Gestaltung zugleich eine innere Haltung gegenüber der Gottheit versinnbildlicht. Der Körper des weinspendenden oder ein Salbengefäss darbringenden Königs erhebt sich aufrecht über den zu einem sockelartigen Block zusammengefassten knienden Beinen; der lotrechte Aufbau lässt den Rückenpfeiler als technische Stütze zu. Die Bewegung ist in die feierliche Ruhe, in die Statik der ägyptischen Plastik übergeführt [1].

Die vornübergeneigt knienden Königsfiguren scheinen dagegen geradezu um des Ausdrucks der *Bewegung* willen erfunden und geschaffen zu sein. Die Oberschenkel sind vom Beckengelenk aus nach vorn und rückwärts scherenförmig gespreizt und stützen mit schrägen Verstrebungen das Körpergewicht ab, dessen Schwere mit einer Gesässhälfte auf dem darunter gestellten Fuss ruht. Das andere Bein ist nach rückwärts gestreckt und gewinnt mit dem aufgestützten Knie und den aufgestemmten Zehen Halt, fängt den nach rückwärts abgleitenden Körperkontur gleichsam ab. Es ist, «als ob der Körper nur aus Armen und Beinen bestünde» [2]. Für die Frage der Ergänzung des Florentiner Torsos ist die Beobachtung entscheidend, dass der Körper durch den nach rückwärts gestreckten Oberschenkel die vornüber geneigte Haltung gewinnt, die durch den nach vorn gesetzten Oberschenkel und durch die mit der Weihgabe nach vorn greifenden Arme abgestützt wird [3].

Die verlorene untere Körperhälfte des Florentiner Königs muss also, nachdem die vornüber geneigte Haltung des Körpers gesichert ist, mit gespreizten Oberschenkeln kniend ergänzt werden. Die etwas unterlebensgrosse Statue Osorkons II. aus Tanis (Taf. XVIII, *d*) veranschaulicht trotz stärkerer Neigung nach vorn den wiederherzustellenden statischen Aufbau am deutlichsten. Wenn man die Komposition der daneben abgebildeten Statuette Ramses' II. (Taf. XVIII, *c*) aus der Cachette von Karnak als ein Rhomboid mit dem angefügten Dreieck der gespreizten Oberschenkel bezeichnen kann, so ähnelt der steilere Aufbau der Statue aus Tanis einem Dreieck, dessen eine Seite durch den Körper und den in der gleichen Richtung auf die Basis gestützten Oberschenkel und dessen andere Seite durch die schräg abwärts

---

[1]) Siehe die S. 196 in Anm. 3 aufgeführten Beispiele.

[2]) L. CURTIUS, *Die Antike Kunst, Aegypten und Vorderasien* (*Handbuch der Kunstwiss.*), S. 198.

[3]) Eine Ergänzung des Torsos in Florenz in der knienden Haltung des Weinspendenden und mit vornübergeneigtem Körper ist in der Rundplastik statisch unmöglich, besonders für eine Figur von Überlebensgrösse. In den Reliefdarstellungen ist dieses Motiv belegt: z. B. CALVERLEY, *The Temple of Sethos I at Abydos III*, Taf. 11.

gestreckten Oberarme gebildet wird. Die Arme führten allerdings nicht bis zur Basisplatte hinab, sondern waren vermutlich mit den Unterarmen nach vorn gestreckt, um die Weihgabe, eine Stele, zu halten [1]). Das Dreieck der gespreizten Oberschenkel erhält durch das Mittelstück des plissierten Schurzes noch eine senkrechte Stütze.

Ganz in dem gleichen Sinne sind Haltung und Aufbau des Florentiner Königs anzunehmen. Im Übrigen unterscheidet sich der Torso durch die frei ausgearbeitete Brustfläche und durch die Armhaltung von allen hier zum Vergleich und zur Veranschaulichung angeführten Figuren, die alle einer bis hoch zur Brust hinaufreichenden stützenden Steinfüllung bedurften, die zwischen der Basisplatte, dem Weihgeschenk und dem Körper im Werkblock stehen blieb. Soweit der Oberkörper des Florentiners erhalten ist, findet sich an ihm keine Spur einer steinernen Stütze. Die Oberarme lagen dicht am Körper an. Die Ellenbogen waren bis in die Ebene der Vorderseite des Körpers angehoben. Die Armhaltung lässt sich also nur mit im Ellenbogengelenk ungefähr wagerecht nach vorn oder schräg abwärts gestreckten Unterarmen ergänzen. Das Weihgeschenk, das der König in dieser Haltung darbrachte, kann also kaum über Ellenbogenhöhe, das heisst nicht über die freie Brustfläche hinausragend und diese verdeckend, angenommen werden. Diese Forderung muss nicht nur aus den technischen Voraussetzungen der bildhauerischen Arbeit und der Gewichtsverteilung auf einer schmalen Basisplatte, sondern vor allem um des geschlossenen Umrisses der Statue willen — zumal für die Darstellung einer derart bewegten Haltung in *Ueberlebensgrösse* — erhoben werden. Die heutige Standfläche des Torsos ist modern; die alte Bruchfläche ist bei der Verkürzung verloren gegangen (s. oben). Aber der alte Bruch wird nicht wesentlich anders verlaufen sein als die Sägespur der modernen Restauratoren. Er ist an der Stelle des geringsten Widerstandes vorauszusetzen, das heisst dort, wo der frei aufragende, vornübergeneigte Oberkörper den Anschluss an den kompakten, schweren Block fand, aus dem die untere Hälfte der Statue mit der Weihgabe und der Sockel gehauen war.

Für die Art der Weihgabe lassen sich nach den spärlichen Bruchspuren der Oberarme unter Berücksichtigung der als *nicht* verdeckt angenommenen Brustfläche zunächst nur Vermutungen äussern. Eine Stele, wie sie

---

[1]) Die Armhaltung der Statue Osorkons II. aus Tanis (hier Taf. XVIII, *d*), die an der Bruchspur des steinernen Füllstücks zwischen dem Körper des Königs und der Stele erkennbar sein müsste, geht aus BORCHARDT's *Beschreibung*, *o.c.* IV, S. 34, Nr. 1040 nicht hervor und ist auch der Abbildung Bl. 161 nicht mit Sicherheit zu entnehmen.

die Statue Osorkons (Taf. XVIII, *d*) vor sich hielt, kommt wegen ihrer Höhe und wegen des geringen Abstands der Arme des Florentiner Torsos nicht in Frage. Dieser, aus der Bruchspur zu entnehmende Abstand bezeichnet vermutlich die Breite einer von der Basis der Statue sich erhebenden Steinstütze, auf der die Weihgabe zwischen oder über den Unterarmen und Händen des Königs auflag. Weitere Statuen und Darstellungen von solchen geben Anhaltspunkte für die Art der zu ergänzenden Weihgabe.

Weihende Figuren mit wagerecht vorgestreckten Unterarmen sind in stehender [1]) und aufrecht kniender [2]) Haltung belegt (Taf. XX, *a,b*). Diese Statuen, und ebenso die Darstellungen von solchen, halten eine flache Opfertafel vor sich, auf deren Oberseite die Opfer in Relief abgebildet sind. Die vorgestreckten Unterarme mit der Opfertafel sind von einer Steinstütze unterfangen, die zugleich der ganzen Figur zur Festigung dient. Die Brustfläche ist frei und nicht überschnitten, ganz wie es für die Ergänzung des Florentiner Königs gefordert werden musste. In vornübergeneigter Haltung ist dieses Motiv bisher nur aus Wanddarstellungen des Königs bei gottesdienstlichen Handlungen im Tempel bekannt (Taf. XX, *c*). An diese Motive eine Opfertafel darbringender Königsfiguren aufrechter Haltung lässt sich der Florentiner Torso als Vertreter der letzten Entwicklungsstufe in vornübergeneigter Haltung und im Gestus des Kniefalls anschliessen (Taf. XX, *a-c*). Die Skizze Taf. XX, *d* veranschaulicht den zu erwartenden einstigen Aufbau. Die senkrechte Höhe der Figur über der Basisplatte lässt sich aus den Massen des Fragments proportional auf etwa 1.50 m. errechnen.

Die Stufenfolge dieser Entwicklung ist typisch. Seit dem Neuen Reich werden nicht nur aus den Reliefdarstellungen, sondern auch aus anderen Bereichen, wie z. B. den Vorgängen des Rituals, mehrfach neue Motive aufgegriffen, um sie in die rundplastische Wirklichkeit zu übersetzen. Für zwei weitere Motive, und zwar für den mit einem Salbengefäss und mit einer Stele als Weihgeschenk vor der Gottheit Knienden [3]) lässt sich die ä l t e r e aufrecht kniende und die s p ä t e r e Gestaltung des gleichen Vorgangs in vornübergeneigter, mit gespreizten Oberschenkeln kniender Haltung belegen. Eine dritte Fassung des gleichen Themas sei der Vollständigkeit wegen hier hinzugenommen: Weihgeschenke rundplastischer Königsfiguren, die im Tempel von Edfu abgebildet sind, gehen in der Darstellung der Ergebenheit noch einen Schritt weiter; sie zeigen den König auf dem Bauche am Boden liegend mit dem Salbengefäss in den vorgestreckten Händen [1]). Die Zusammenstellung dieser drei Stufen ist Taf. XIX, *b,c,d,* gegeben. Die Ablösung der einen durch die andere Fassung ist auch hier als eine zeitliche Stufenfolge anzusehen, deren erstes Auftreten entweder auf neuen, durch die Kunst gewonnenen Darstellungsmöglichkeiten, also einem Stilwandel, oder auf einem Wandel der Haltung des Königs vor der Gottheit beruht.

Der Gestus des « Kniefalls » als Gebärde des betenden oder eine Weihgabe darbringenden Königs in der Plastik und in der Reliefdarstellung scheint einen tiefgreifenden Wandel des Verhältnisses zwischen König und Göttern zu bezeugen. Kniefall und Verneigung sind seit den Anfängen der ägyptischen Kunst Gebärden der Unterwerfung. Geschlagene Feinde flehen in dieser Haltung den siegreichen Pharao um Gnade an; aber auch der ägyptische Höfling beugt im Zeremoniell des Hofes vor dem Antlitz des Pharao die Stirn in den Staub [2]). Seit dem Neuen Reich sinkt der Pharao in die Knie und neigt das Haupt im Ausdruck demütiger Ergebenheit vor der Gottheit.

Die Übertragung dieser Gebärde als Ausdruck der Frömmigkeit auf die Haltung des Königs und vor allem die Voraussetzungen eines so bedeutsamen Wandels der Haltung verdienten eine eigne Untersuchung auf breiterer Grundlage. Hier können nur die Belege der Gestaltung dieses Themas in der Kunst, zu denen der Florentiner Torso als ein spätes Beispiel gehört, kurz aufgeführt werden. Das Motiv des Königs im Kniefall erscheint erstmalig und zunächst vereinzelt unter den Darstellungen des Grabes des Veziers Rechmire (Theben Nr. 100, Zeit Thutmosis III.) [3]), und zwar als

[1]) Statuen des stehenden Königs: LEGRAIN, *o.c.* I, Nr. 42056, Taf. XXXII (Thutmosis III.); BORCHARDT, *o. c.* II, Nr. 550, Bl. 92 (Amenophis III.). — Darstellungen einer solchen Statue: hier Taf. XX, *a*.

[2]) Statuen des knienden Königs mit Opfertafel: LEGRAIN, *o.c.* I, Nr. 42073, Taf. XLIII (Amenophis II.); *Egyptian Sculptures in the Brit. Mus.*, Taf. XXXII, Nr. 584, (Ramses II.). — Darstellung einer solchen Statue: hier Taf. XX, *b*.

[3]) Statuetten aufrecht kniender Könige mit Salbengefäss: z. B. LEGRAIN, *o. c.* I, Nr. 42060/62, Taf. XXXIV ff.; das selbe Motiv in vornübergeneigt kniender Haltung: hier Taf. XIX, *c*. Statuen aufrecht kniender mit Stele häufig nur in der Privatplastik belegt: z. B. LEGRAIN, *o. c.* I, Nr. 42, 121, Taf. LXXI u. a. m.; das entsprechende Motiv in vornüber gebeugter Haltung: Statue Osorkons II. aus Tanis, hier Taf. XVIII, *d*.

[1]) *Mém. Miss. o. c.* X (1892), Taf. XVIII (Edfu) und WILKINSON, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians* (ed. Birch, 1878) II, S. 453, Abb. 488.

[2]) H. MÜLLER-FELDMANN, in *Mitt. D. I. Ae. A. Kairo* VII (1937), S. 95 f., in den Darstellungen jedoch mit ausgestreckten Beinen.

[3]) *Bull. M. M. A.*, Part II, 1926, Eg. Exp. 1925/6, S. 11, Abb. 7.

zeichnerische Wiedergabe einer Statuette (Taf. XIX, *a*), die mit anderen Statuen gebundener Haltung als Neujahrsgeschenk für den Amuntempel bestimmt ist [1]). Diese Haltung der « Proskynesis », des mit gespreizten Knien und zu Boden gesenkten Händen — ohne eine Weihgabe — sich verneigenden Königs könnte auf die entsprechenden Phasen des Gottesdienstes, wie sie durch die Ritualtexte bezeugt sind [2]), bezogen werden. Die gleiche Haltung, aber nun mit einer Weihgabe, einem Salbengefäss in den Händen, tritt unter den Darstellungen von Weihgeschenken Amenophis 'III. im Tempel von Luxor (Taf. XIX, *c*) [3]) mehrfach hervor ; und die älteste erhaltene Statuette dieser Art ist die des weihräuchernden Echnaton aus Amarna (Taf. XVIII, *a*). In den zahlreichen Darstellungen gottesdienstlicher Handlungen ist diese Haltung für den König bis zum Ausgang der 18. Dyn. meines Wissens nicht bezeugt. Erst in den Reliefzyklen der 19. Dyn. [4]) bestimmt dieser Gestus demütiger Ergebenheit des Königs im Ritual eindeutig das Bild und setzt sich zunehmend an die Stelle der älteren aufrechten Haltung. Es ist jedoch zu bemerken, dass nur selten, — und anscheinend auf bestimmte Handlungen und Vorgänge feierlicher Art beschränkt, — sich mit der demutvollen Neigung die Geste des Kniefalls verbindet (Taf. XIX, *e* ; XX, *c*). « Kniefallstatuetten » erscheinen jedoch in diesen Tempelreliefs häufiger, und zwar als dienende Nebenfiguren an den Aufbauten der Opfertische (Taf. XIX, *f*) und an den heiligen Symbolen [5]).

Die rundplastischen Darstellungen des « Kniefallmotivs » sind zunächst auf Werke der Kleinkunst beschränkt, die wohl meist « aus Gold in getriebener Arbeit » gefertigt sind, wie sie die Listen des Papyrus Harris [6]) und die von Medinet Habu [7]) verzeichnen. Auch die steinernen Figuren dieser Art, die Ramses II. in den Tempel von Karnak weihte (Taf. XVIII, *b*, *c*) [8]) und

---

[1]) NEWBERRY, *The life of Rekhmara*, S. 39, zu Taf. XXII. Hierzu KEES, *Aegypten*, S. 196, Anm. 1.

[2]) A. MORET, *Le Rituel du Culte Divin journalier en Egypte*, Paris 1902, S. 56 ff., und 113 ff..

[3]) *Mém. Miss. o. c.* XV, 1894, Taf. 52.

[4]) Am Ausgeprägtesten in den Reliefs Sethos' I. in Abydos.

[5]) CALVERLEY, *o. c.* II, Taf. 18 : der König scheint hier den Schaft des Symbols zu salben.

[6]) Papyrus Harris 28, 10 : ed. W. ERICHSEN, *Biblioteca Aegyptiaca* V, S. 33 : « Ich machte Dir Statuen aus Gold in getriebener Arbeit, die mit Opfergaben vor Dir auf dem Boden knien ».

[7]) DUEMICHEN, *Historische Inschriften* I, Taf. 30 (Medinet Habu, Zeit Ramses' III.) ; neben der Inschrift die Abbildung einer solchen Figur.

[8]) Siehe S. 191, Anm. 2.

die gleichartige Statuette Osorkons III. des selben Fundorts sind kleinen Formats. Die Übertragung eines Motivs aus der Kleinplastik in monumentale Masse ist ein Vorgang, der sich auch für andere Motive, z. B. für die aufrecht knienden, spendenden Figuren belegen lässt, die in grosser Zahl vermutlich zwischen den Pfeilern der Terrassen von Der el-Bahri Aufstellung fanden [1]).

Der archäologische Befund und die Sichtung des kunstgeschichtlichen Materials können allein das Kernproblem, das religions-, kult- und kulturgeschichtlicher Art ist, nicht erhellen. Die Darstellung dieses Gestus ist der Kunst seit Anbeginn geläufig. Beruht es nur auf den neuen Formmöglichkeiten der gesprächiger und ausdrucksvoller gewordenen Kunst des Neuen Reiches, die seit der 18. Dyn. vielfach neue Motive aufgreift und im Wandbild oder in der Plastik darstellt, was vorher ungestaltet blieb, wenn nun auch die Gestalt des Königs in diesem ausdrucksvolleren Gestus der Verneigung und des Kniefalls wiedergegeben werden kann ? Dann würde die Haltung Sethos 'I. in den Reliefdarstellungen in Abydos und Karnak als ein « Stilproblem », als eine Erneuerung der bis dahin nach alten Vorlagen geschaffenen kultischen Reliefzyklen im Sinne der neuen Ausdrucksmöglichkeiten der Kunst seit Amenophis III. und IV. zu betrachten sein. Der Befund zeigte jedoch, dass der Kniefall eines Königs schon um die Mitte der 18. Dyn. zu belegen ist. Auf dem Gipfel der Machtentfaltung des Pharaonenreiches, auf der Höhe des Kriegsruhms ägyptischer Könige erscheint erstmalig der Gestus demütiger Haltung und Ergebenheit in einer Statuette Thutmosis 'III. (Taf. XIX, *a*). Es hat danach den Anschein, als verberge sich hinter den älteren konventionellen Darstellungen des vom König zelebrierten Rituals und seines Auftretens vor den Göttern eine demütigere Haltung und Frömmigkeit als sie zeitgenössische Statuen und Reliefs offenbaren. Die geistigen Voraussetzungen dieses Wandels sind vermutlich in dieser Übergangszeit zu suchen. Die Quellen dieser Zeit gilt es gänzlich zu erschliessen, bevor Begriffe wie eine « syrische Revolution » und « das Lebensgefühl des autonom gewordenen individuellen Geistes der kanaanäisch-syrischen Kultur » [2]) zur Erklärung dieses Wandels in Ägypten ins Feld geführt werden.

---

[1]) *Bull. M. M. A.*, Part. II, 1923, S. 32 und S. 33, Abb. 27 ; S. 34, Abb. 28.

[2]) J. SPIEGEL, *Die Phasen der ägyptischen Geistesgeschichte* in : *Saeculum* I (1950), S. 53 f. — Zu dem Kniefall im Kult der vorderasiatischen Völker, vergl. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* II, S. 79 ff.; E. DHORME, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, in : « MANA », *Introduction à l'histoire des Religions* I (Paris 1949), S. 250.

Die kunstgeschichtliche Stellung des Torsos

Es bleibt nun noch die Frage, in welcher Epoche diese einzigartige, überlebensgrosse Plastik eines Königs in frommer, bewegter Haltung geschaffen wurde, zu beantworten. Durch die Verfolgung des Motivs der ein Opfer darbringenden Königsfiguren, die in kleinplastischer Gestalt in der 18. Dyn. zuerst bezeugt (s. oben) und wahrscheinlich schon in der 19. Dyn. (Kopf in Philadelphia, S. 191, Anm. 2, Schluss), mit Sicherheit in der 22. Dyn. (Statue Osorkons II., Taf. XVIII, *d*) in der monumentalen Plastik zu belegen sind, war bereits ein Anhalt für die zeitliche Einordnung des Florentiner Torsos gewonnen. Die von Schiaparelli, Minto und Scamuzzi [1]) vertretene Datierung in das Mittlere Reich lässt sich danach nicht aufrecht erhalten. Da Inschriften, Grabungsbefunde und Nachrichten über die Herkunft hier als Hilfsmittel nicht zur Verfügung stehen, kann die Frage der Datierung nur mit der kunstwissenschaftlichen Methode, durch Betrachtung und Interpretation der Formen, des Ausdrucks und der künstlerischen Mittel, die diesen Ausdruck prägen, und durch Vergleichen der Formen mit solchen datierter Skulpturen beantwortet werden.

Damit begeben wir uns in das so gut wie unerforschte Gebiet der ägyptischen Kunstgeschichte seit dem Neuen Reich. Vereinzelte, in diesem weiten Raum des letzten vorchristlichen Jahrtausends zeitlich gesicherte Kunstwerke bieten bisher nur wenig Hilfe für eine Orientierung, für die Erfassung der für eine kurze Epoche charakteristischen Formen und noch viel weniger für die Erkenntnis einer formalen Entwicklung. Die ägyptische Plastik dieser Zeitspanne tritt mit einer Vielfalt der Formen und Richtungen der künstlerischen Gestaltung auf wie in keiner Epoche zuvor. Unklar sind bisher die vielfältigen Voraussetzungen, auf denen die Verschiedenheiten der Gestaltung der Werke in der gleichen Epoche und der Formwandel in der Entwicklung durch die Jahrhunderte beruht. Wir können also zunächst nur die an Einzelwerken gemachten Beobachtungen registrierend sammeln und versuchen, mosaikartig ein Gesamtbild der plastischen Formmöglichkeiten zusammenzusetzen.

Das wichtigste Hilfsmittel ist dabei die photographische Aufnahme; aber nur dann ist sie förderlich, wenn sie mit Bedacht in den Dienst einer möglichst objektiven Wiedergabe der Formen gestellt wird. Dazu gehört nicht nur die Beachtung des « richtungsgeraden » und des besonderen sta-

1) *Catalogo o.c.*, S. VIII zu Taf. II. — Minto und Scamuzzi siehe S. 183, Anm .2.

tischen Aufbaus der ägyptischen Plastik, sondern vor allem die konsequent einheitliche Anwendung der künstlichen Beleuchtung, die den objektiven Befund der Formen erst zu erschliessen vermag, sowie eine Übereinkunft über die Höhe des Blickpunktes bei der Aufnahme und Abstimmung der Brennweiten der Objektive nach der Grösse der aufzunehmenden Plastik [1]). Auch dann ist es fraglich, ob eine einzelne Aufnahme jeder der vier geradansichtigen Seiten einer ägyptischen Plastik den Reichtum der Formen und des Ausdrucks des Kunstwerks erschöpfen kann.

Die Aufnahmen des Torsos Taf. XVI und XVII sind in künstlichem, einer einheitlichen Quelle entnommenen Licht gemacht worden. Mit Bedacht sind alle Reflexe, die sich auf den polierten Flächen des Quarzitgesteins einstellen und die Form zerstören könnten, vermieden worden. Die objektive, tastbare Form ist — unbeeinträchtigt durch Zufälle des natürlichen Lichts im Museumsraum — zur Anschauung gebracht. Die Wiedergabe der Vorderansicht auf Taf. XXI ist vom Verf. 1930 in den gegebenen schlechten Lichtverhältnissen des Ausstellungsraumes, die durch gespiegeltes natürliches Licht nach Möglichkeit verbessert wurden, aufgenommen worden. Auch der Blickpunkt, d.h. die Aufnahmerichtung zur statischen Achse der Plastik, die Objektivhöhe und die Brennweite des Objektivs sind bei den Aufnahmen der Taf. XVI/XVII und XXI sehr verschieden. Im Ergebnis scheinen diese Aufnahmen kaum noch das gleiche Werk wiederzugeben. Aber die Aufnahmen können einander ergänzen; die einmalige Prägung des Antlitzes tritt in Taf. XXI sehr viel eindringlicher in Erscheinung, das Gesicht hat im Spiel von Licht und Schatten an Leben und Ausdruck gewonnen, der Betrachter fühlt sich vom Blick dieses Bildwerks getroffen. Bei der Aufnahme der gleichen Ansicht Taf. XVI, *b* treten die Feinheiten der Oberflächengestaltung wie z. B. der Mund- und Kinnpartie in der einheitlichen Beleuchtung klarer jedoch weniger plastisch heraus; es ist ausserdem eine zu starke Neigung des Kopfes nach vorn angenommen. Bei der im Folgenden gegebenen Beschreibung der Formen mögen stets beide Aufnahmen herangezogen werden.

Das Kopftuch umgibt mit seinen gestreiften Flächen ein mächtiges Antlitz, dessen Grundform langgestreckt, vom Kinn bis zum Stirnband, das die Stirn zum grössten Teil bedeckt, höher ist als breit. Das Verhältnis ist für die ältere Zeit ungewöhnlich; es beträgt 4 : 3. Zwei grosse Bögen umreissen oben und unten dieses Gesicht: der Bogen des Stirnbandrandes mit den Schläfenhaarflächen und das Halbrund des Kinns. Die einfache

1) Schaefer, *Das altäg. Bildnis*, *o.c.*, S. 36, Anm. 3.

im oberen Bogen scharf unterschnitten. In dem harten und feinkörnigen Quarzit sind die inneren Formen der Ohrmuschel, Gegenleiste und Muschelgrube, in scharf geschliffenen, hart gegeneinander gestellten Flächen mit scharfen Graten geformt. Der untere Teil des Ohrs mit dem Ohrläppchen ist in einem scharfen Winkel nach vorn gerichtet.

Ungewöhnlich für eine ägyptische Statue ist die sorgfältige Wiedergabe der Halsmuskulatur (Taf. XXI). Die Grossen Halsmuskeln sind infolge der Aufrichtung des Kopfes auf vornüber geneigtem Körper angespannt; in der Profilansicht tritt der Kehlkopf deutlich hervor.

Die polierten Flächen des fülligen Gesichts umrahmt das Kopftuch mit seiner regelmässigen Streifung. Wie die Züge des Antlitzes vom Licht ihren unruhvollen, lebendigen Ausdruck empfangen, dessen plastische Formung kaum greifbar ist, und echter plastischer Gestaltung mit dem Meissel entbehren, so ist hier die Streifung in einer Technik wiedergegeben, die ganz auf flächige, «farbige» Wirkung, auf den Wechsel von Hell und Dunkel, abgestellt ist. Polierte Felder wechseln mit aufgerauhten ab (vergl. auch Taf. XXII). Die aufgerauhten sind ganz flächig mit dem Spitzeisen aus der zunächst im Ganzen polierten Fläche des Kopftuchs herausgenommen. Auf den Brustlappen ist die Arbeit besonders sorgfältig; hier wechseln, anstatt der häufig zu beobachtenden scharfen, glatten Rillen, wagerechte breitere aufgerauhte Streifen mit ganz schmalen polierten ab (Taf. XXI). Auch der Saum, der die Kanten der Brustlappen zum Halse hin einfasst, ist als polierter Streifen stehen geblieben.

Auf diesem hell-dunkel gestreiften Grunde erhebt sich plastisch der vom Stirnbande aufsteigende aufgebäumte Leib der Königsschlange (Taf. XXII). Der breite Leib ist zerschlagen; nur die s-förmige Windung hinter dem aufgerichteten Teil und das Schwanzende, das zunächst in flachen Zickzacks sich über den Scheitel legt und sich mit gestrecktem spitzen Ende dem Hinterkopf anschmiegt, ist erhalten geblieben. Das Schwanzende des polierten Schlangenleibes liegt auf einem *gerauhten* Streifen des Kopftuchs.

Am Kopftuch selbst ist — ausser dem Hinweis auf den gespannten Umriss in der Seitenansicht, auf die in der Vorderansicht steil abfallenden Seitenflügel und auf das Volumen — hervorzuheben, dass die Aussenkante des Seitenflügels gleichmässig abgeflacht ist (Taf. XVII, *b*).

Der Zopf hat eine glatte konische Form, deren Unterseite mit dem vorgewölbten Rückenkontur verbunden ist. Am Ansatz ist der Zopf im Schnitt annähernd kreisrund, nach seiner unteren Endigung hin wird er flacher. Das untere Ende lief in eine Rundung aus, die als Bruchspur auf der Rückenfläche erkennbar ist. Mit dem Spitzeisen sauber in die polierte

Oberfläche geschlagene Linien gliedern ringartig in regelmässigen Abständen seine unorganische Form und heben ihn aus der breiten, kaum differenzierten Rückenpartie heraus (Taf. XVII, *a*).

Die Formen der erhaltenen Körperpartien (Taf. XVI/XVII), der Brust und des Rückens, sind — der Gesichtsbildung vollkommen entsprechend — füllig und straff und mit den gleichen Mitteln flächiger Gestaltung belebt. Einfach wie die Grundform des Gesichts ist auch die des Torsos; sie ist einer «Kastenform» mit abgerundeten Kanten vergleichbar, deren Volumen sich nicht nur in der stattlichen Schulterbreite, sondern auch in den Seitenansichten deutlich ausprägt. Unterhalb des Halsansatzes treten zwischen den Lappen des Kopftuchs die Schlüsselbeine deutlich heraus. Eine flache, muldenartig eingeschliffense Senke verläuft von der Mitte zwischen den Brüsten abwärts. Die Brüste treten als straffe Erhebungen mit den als flache Knöpfe aufgesetzten Brustwarzen hervor. Darunter wölbt sich der Rand des Rippenbogens. Der Körper nimmt zur Taille hin kaum an Breite ab und lässt auf breite Hüften schliessen. In den grossen Flächen des Rückens zeichnen sich die beiden Schulterblätter durch flach eingeschliffene, unbestimmt verlaufende Dellen im Spiel des Lichts und Schattens ab.

Die registrierende Beschreibung der plastiscen Formen eines Meisterwerks kann mit Worten niemals den ganzen Reichtum seiner Oberflächengestaltung ausschöpfen. Im wechselnd geführten Licht werden immer neue Feinheiten offenbar werden. Aber dieser Beschreibung sind wohl die Stichworte für eine zeitliche Ansetzung des Florentiner Torsos zu entnehmen, sodass auch die von Schiaparelli [1]) und von Evers [2]) vorgeschlagene Datierung in die Zeit des Haremheb, beziehungsweise in die 19. Dyn., nun keiner weiteren Diskussion bedarf. Innerhalb der Formentwicklung der Plastik von der 18. bis zur 20. Dyn. wird man schwerlich für die hier beschriebene Kopf- und Gesichtsbildung und vor allem für die Ausdruckskraft des Florentiner Königstorsos ein annähernd entsprechendes und vergleichbares Gegenstück ausfindig machen. Das gestreckte Format des Gesichts, die reichen, der Gestaltung der organischen Formen zugrunde liegenden anatomischen Beobachtungen, die einheitlich und konsequent flächigen, auf das Spiel von Licht und Schatten auf polierter Oberfläche berechneten, oder auf die Gegensätze von Hell-Dunkel abgestellten Mittel der künstlerischen Gestaltung, und schliesslich der fast bis zum Pathos gesteigerte Aus-

[1]) *Catalogo, o.c.*, S. 209, Nr. 1507.
[2]) *O.c.* II, S. 117, § 726.

druck des Antlitzes verweisen dieses Meisterwerk eindeutig in die ägyptische Spätzeit.

Eine solche, lediglich aus der Betrachtung eines einzelnen Meisterwerks hergeleitete Datierung in eine Epoche, die in ihren Formmöglichkeiten und in ihrer Entwicklung so wenig bekannt ist wie noch immer die ägyptische Spätzeit, kann zunächst nur als Arbeitshypothese aufgestellt werden, muss als Ausgangspunkt gelten und ist durch Vergleiche mit zeitlich gesicherten Werken zu erhärten. Der uns überkommene Bestand an solchen Werken, die datiert sind und mit ihren stilistischen Merkmalen Festpunkte in dem weiten Raume von mehreren Jahrhunderten bilden könnten, ist verglichen mit dem vorangehenden 2. Jahrtausend gering. Es fehlt vor allem an Vorarbeiten, die die in den Museen verborgenen Einzelwerke durch ausreichende Abbildung und eingehende Beschreibung der kunstgeschichtlichen Erforschung der « Formmittel » zugänglich machten. Den Vergleich mit einer grösseren Zahl zeitgenössischer Beamtenbildnisse erschwert die königliche Tracht, Kopftuch und Blaue Krone, die ihrerseits eigne formale Gestaltungen im Aufbau des Antlitzes bedingen. Auch innerhalb der Königsköpfe sind dadurch formale Unterschiede gegeben. Ein Antlitz, das aus dem ausdrucksvollen plastischen Körper der Blauen Krone heraustritt, ist in der Grund- und Umrissform klarer und straffer als eines, das rings vom Kopftuch umrahmt ist. Auch die Ohrbildung ist notwendigerweise verschieden. Selbst innernalb der Köpfe mit dem Kopftuch scheint es notwendig, solche von Sphingen und menschlichen Standbildern zu scheiden; die Gesichtsbildung der Sphingen scheint durch konventionellere, vielleicht bewusst altertümlichere Formen bestimmt zu sein. Hier müssen also die « Masstäbe » für die Beurteilung der Formen und für die zeitliche Auswertung der Vergleiche noch erarbeitet werden.

Bei dem Vergleich der Einzelformen und der Beurteilung der Gesamterscheinung der Plastik sollte auch das M a t e r i a l, in dem diese geprägt sind, stets berücksichtigt werden. Bei dem Stand unserer Kenntnis ist es oft schwer zu entscheiden, wieweit Unterschiede der Formprägung in Quarzit, schwarzen und grünlichen Grauwackengesteinen und in den verschiedenfarbigen, auch in der Struktur und Härte ungleichen Diorit- und Granitsorten als Eigenschaften des Materials oder des Stils zu verstehen sind. Gewiss hat der Quarzit mit seiner christallenen Härte, seiner besonderen Struktur und Farbe auch die Formgebung in höherem Grade beeinflusst. Als härtester von allen und daher in der Bearbeitung kostspieligster Werkstoff ist er das gegebene Material für die Meisselführung erfahrener Meister. Dadurch wird die schärfere und reichere Ausprägung der Gesamterscheinung

wie der Einzelheiten des Florentiner Torsos zu einem Teil erklärt. Bei den Köpfen aus Grauwacke und vor allem bei denen aus Granit sind die Formen sparsamer, runder und weicher.

Dem Stilvergleich geht hier eine Sichtung des Bestandes an datierten späten Königsstatuen voraus. Unter «Spätzeit» sei hier für die Datierung des Florentiner Torsos die Zeit vom Ende des 8. bis zur Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts verstanden, das heisst vom Beginn der äthiopischen 25. Dynastie (um 715 v. Chr.) bis zum Ende der ägyptischen Selbständigkeit am Ausgang der 30. Dyn. (341 v. Chr.). Die Plastik der 25. bis zum Beginn der 26. Dyn. darf als soweit bekannt gelten, dass sie für einen Vergleich mit dem Florentiner Königsbildnis ausscheidet. Der Kopf des Taharka in Kairo [1]) und seine Verwandten, die Statuen des Montemhet und andere zeigen schon bei oberflächlichem Vergleich eine plastischere Formgesinnung und eine ganz andere Auffassung des menschlichen Bildnisses. Es bleiben also zwei schöpferische Epochen, die saitische 26. Dyn. (663-525 v. Chr.) und die kurze Zeitspanne des Wiederauflebens Ägyptens unter der 29./30. Dyn., vor allem in der 30. sebennytischen (378-341 v. Chr.) unter den Königen Necht-nebef und Nechthorehbet. Die beiden Epochen sind durch die rund 125 Jahre währende Zwischenzeit der Unterwerfung und Verwaltung Ägyptens durch die Perser (525 - 404 v. Chr.) getrennt, in der Königsstatuen in ägyptischer Formgebung kaum zu erwarten sind.

Erst aus der zweiten Hälfte der 26. Dyn. [2]) sind eine Reihe von Herrscherbildnissen bekannt: Der Kopf einer Kolossalstatue Psammetichs II. im British Museum [3]); der Sphinx des Amasis im Museo Capitolino zu

---

[1]) v. BISSING, *Denkmäler*, Taf. 60/61.

[2]) Die in MASPERO's *Geschichte der Kunst in Aegypten* (Ars Una, Stuttgart 1925), S. 245, Abb. 467 wiedergegebene » Statue des Psammetich I. (Turin, Museum) », bei BOSSE, *o.c.*, S. 53, Nr. 136, ist aus dem Statuenbestande der 26. Dyn. auszuscheiden. Es ist die Statue eines Königs Sebekhotep aus der 13. Dyn., die sich in Kairo befindet. Vergl. C. G. C.: BORCHARDT, *Statuen* II, Nr. 386, Blatt 61. — Ein kopfloser Torso einer aufrecht knienden Figur Psammetichs I. aus grauem Granit, der wahrscheinlich eine Götterfigur vor sich auf den Knien hielt, befindet sich im National-Museum zu Kopenhagen und wurde mir erst nachträglich bekannt. Veröff. von M. L. BUHL, *Fra National Museets Arbeidsmark*, 1952, S. 80, Inv. Nr. A Ab 211; unvollständige Höhe noch 0.91 m.

[3]) British Museum Nr. 1238. BOSSE, *o.c.*, S. 77, Nr. 214. Kolossalkopf aus Sandstein mit oberägyptischer Krone, deren oberer Teil fehlt, gefunden am « Südende des Suez-Kanals ». Auf dem mitgefundenen Fragment des Thrones soll der Name König Psammetichs II. erhalten sein. Siehe auch das im Nachtrag erwähnte Köpfchen Psammetichs II. mit der Blauen Krone im Musée Jacquemart-André zu Paris: inv. Nr. 438. - Veröff. von F. CHAMOUX in: *Révue Archéol.* 1946, S. 141 f., Abb. 3 und 4.

Rom [1]) ; die unzureichend veröffentlichte Statue des gleichen Herrschers in der Villa Albani zu Rom [2]) mit starken Ergänzungen ; ein Torso einer kleinen Isisstatue im Museo Archeologico zu Florenz [3]), die nach der Inschrift von Amasis gestiftet wurde. Ausserdem ist der mehrfach abgebildete Kopf Psammetichs III. im Louvre [4]) zu nennen. Zur Bereicherung des Bildes der

---

Eine kleine Statue des selben Herrschers aus grünem Grauwackengestein, Höhe 0.84 m, befindet sich im Louvre : BOREUX, *Musée National du Louvre, Dép. des Antiquités Egyptiennes, Guide Cat.* (Paris 1932) II, S. 470. — BOSSE, *o.c.*, S. 53, Nr. 137, Taf. VII, *b*. Hier Taf. XXVI, a, nach Foto-Marburg Nr. 48788 abgebildet. Die Seitenansicht : Foto-Marburg 48789. Unter Anderem ist auch der Kopf (im 18. Jahrh.?) ergänzt : P. PIERRET, Musée Nat. du Louvre, Cat. de la salle historique (1873), S. 17, Nr. 29.

Ein leider kopfloser Torso des gleichen Königs in Cambridge : WIEDEMANN, *Geschichte*, S. 160, Anm. 10 ; PETRIE, *History* III, S. 340. Ohne Abb. veröff. von BUDGE, *Cat. Fitzwilliam Museum* (1893), Nr. 394, S. 122. Der Torso stammt aus Sais : PORTER-MOSS IV, S. 46.

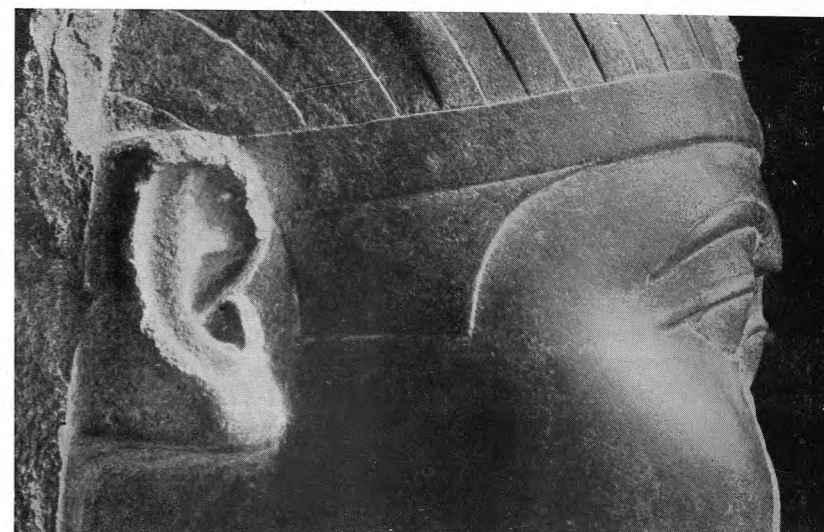
[1]) MARUCCHI, *La sfinge del Re Amasi*, in : *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 1883, S. 3 ff., Taf. I und II. « Basalte nero », d. i. schwarzes Grauwackengestein.

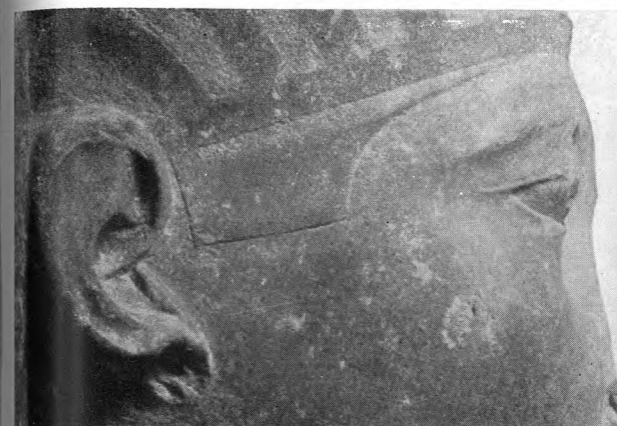
[2]) BOSSE, *o.c.*, S. 53, Nr. 138. — Die Statue ist von R. LEPSIUS in : *Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica* IX, Roma, 1837, S. 167 ff. veröffentlicht. Danach (S. 175 f.) besteht sie aus schwarzem Granit. Der grösste Teil des Kopftuchs mit dem Uräus, die Nase sowie Teile der Gliedmassen sind modern. Die einzeilige Inschrift des Rückenpfeilers ist wiedergegeben in : *Monumenti inediti pubblicati dall'Istituto di Corrispondenza Archeologica* II (Roma e Parigi, 1834-38), Taf. 40, B ; sie ist teilweise zerstört. Nach den Ergänzungen von LEPSIUS lautet sie : « König von Ober- und Unterägypten, leiblicher Sohn des Re, Iahmes-Sa-Neith, von dem Grossen Chnum, Herrn von Elephantine geliebt ......als König von Ober- und Unterägypten auf dem Throne des Horus ». — Der Rückenpfeiler endet nach der l.c. gegebenen Abb. in einer Dreiecksspitze. Die Abb. bei v. BISSING, *Denkmäler*, im Text zu Taf. 71, gibt jedoch nicht, wie die Unterschrift besagt, die Statue des Amasis, sondern die Kolossalstatue Ptolemäus II. — Philadelphus der Sammlung Albani wieder.

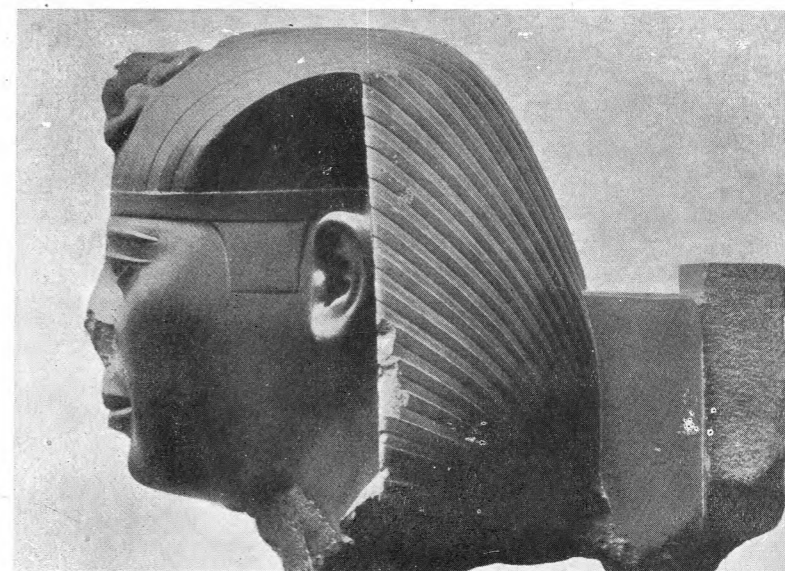
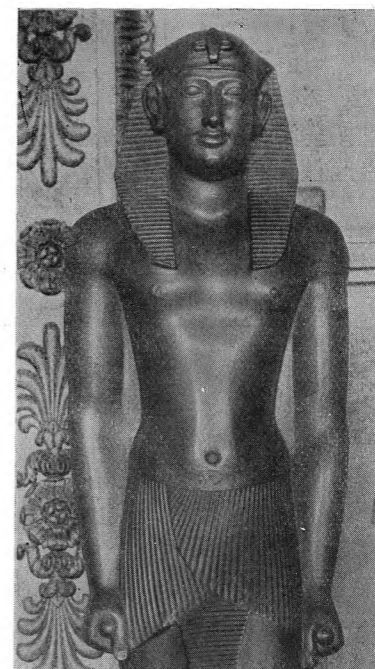
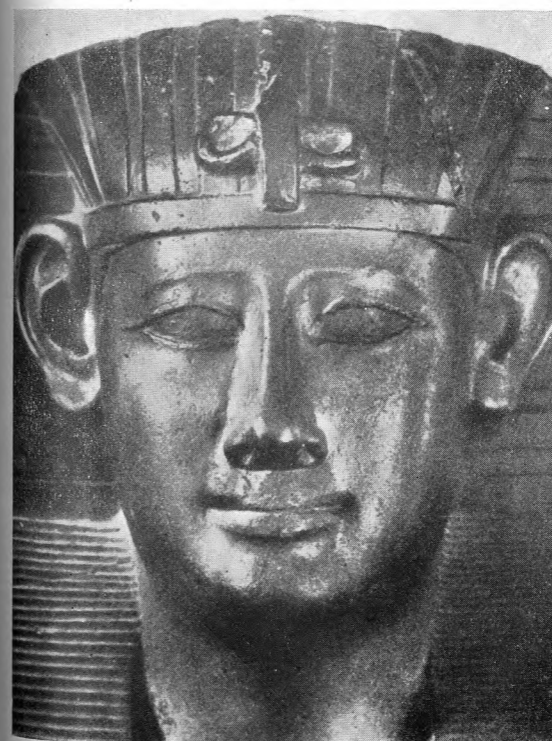
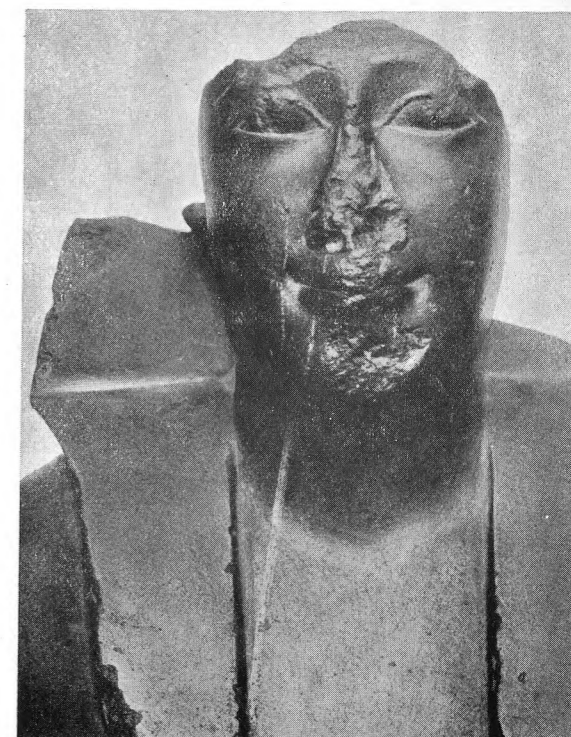
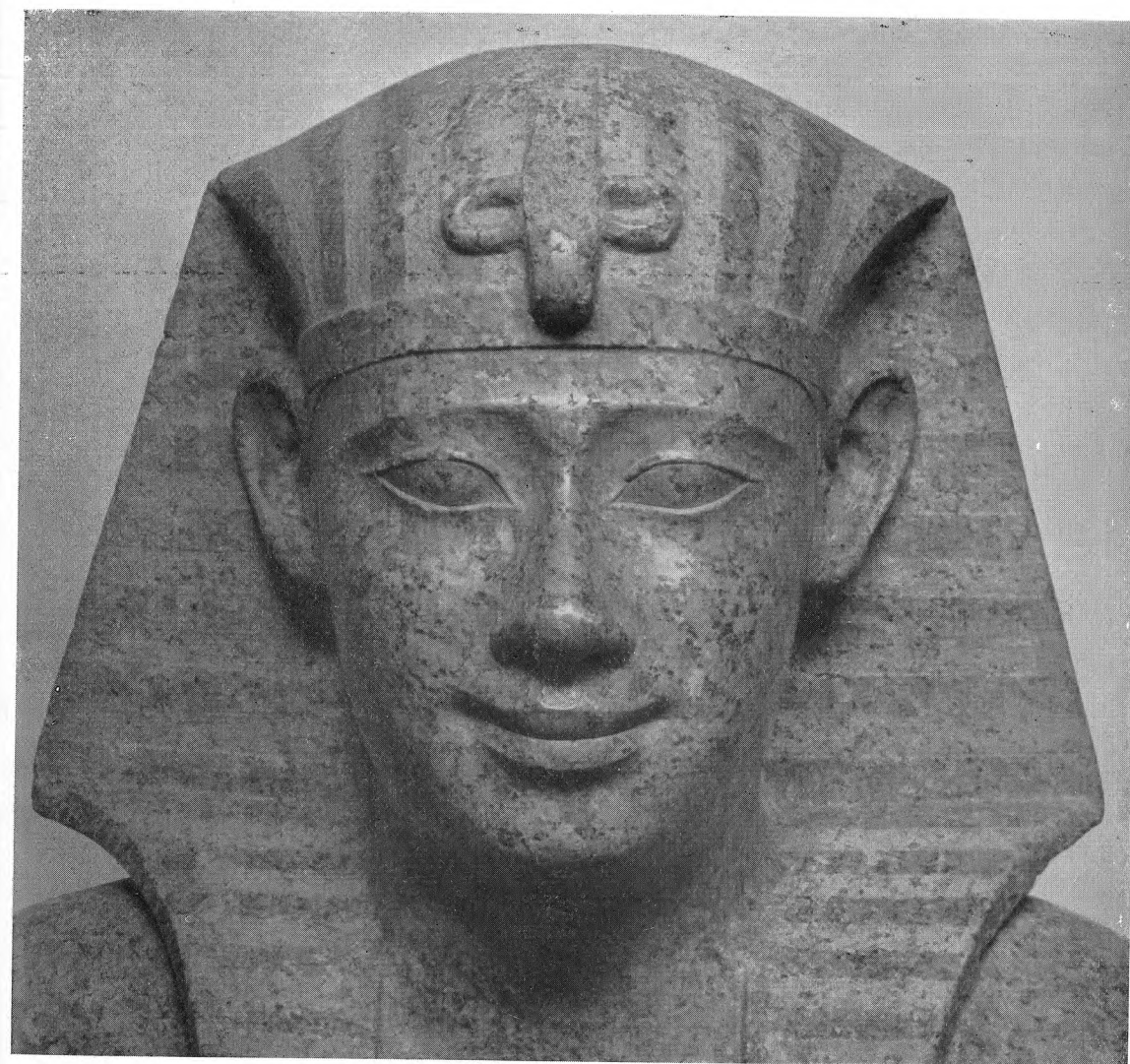
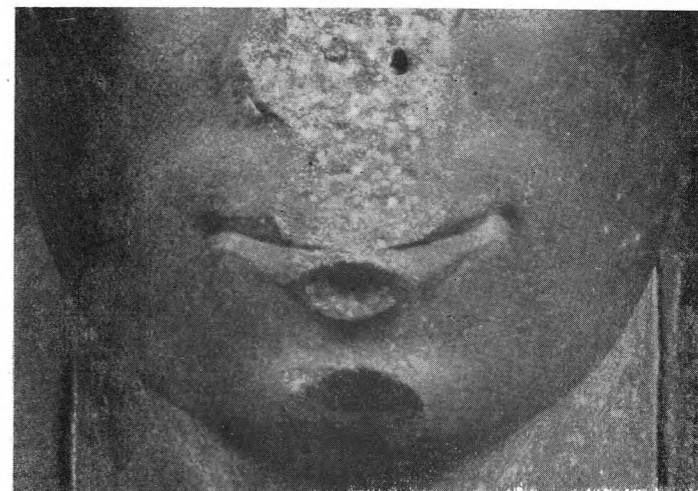
[3]) Inv. Nr. 313, Gesamthöhe 0.225 m. Grünes Grauwackengestein. SCHIAPARELLI, *Catalogo o.c.*, S. 54, Nr. 403 (313). Die Gesichtsbildung unterscheidet sich deutlich von den übrigen hier aufgeführten infolge ihrer Kleinheit (Kinn bis Haaransatz 0.06 m.) und durch die weicheren weiblichen Züge.

[4]) Louvre Inv. Nr. 10706. — Veröffentlicht von BENEDITE in *Gazette des Beaux Arts* II (1897), S. 35 ff.- — BOREUX, *o. c.* II, S. 522, Taf. 42. — BOSSE, *o.c.*, S. 77, Nr. 216. Höhe 0,22 m.. Der Kopf besteht aus grüner Grauwacke. Die Oberfläche ist nicht poliert. Die Zeichenreste auf dem kleinen Rest des Rückenpfeilers geben nach BENEDITE, *o.c.*, S. 35 (Anfangsvignette) den Horusnamen Psammetichs III. wieder, den BENEDITE zu « Ap-Aah-toui » ergänzt. Ein solcher Horusname ist bei GAUTHIER, *Livre des Rois* IV, S. 65 ff. für einen Herrscher der 26. Dyn. nicht belegt. GAUTHIER nennt jedoch *o.c.*, S. 132, Anm. 2, ausdrücklich den Kopf im Louvre als Porträt Psammetichs III. — Nach stilistischen Merkmalen gehört dieser Kopf sicher der 26. Dyn. an und zwar dem thebanischen Kunstbereiche. Vergl. LEGRAIN, *Statues* III, Nr. 42233 und 42242.

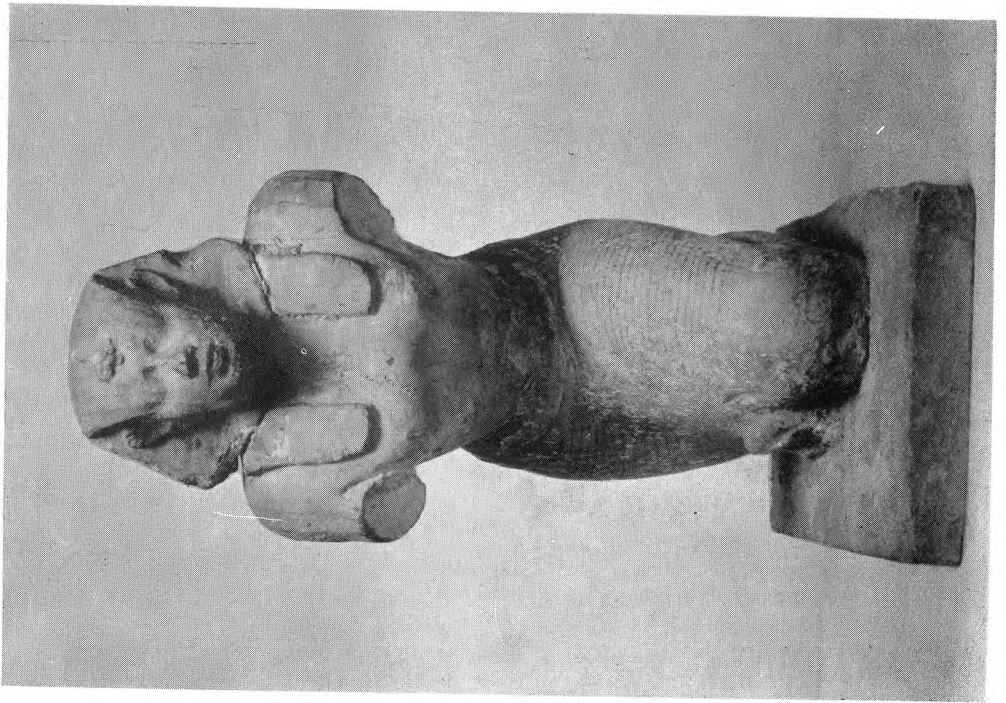
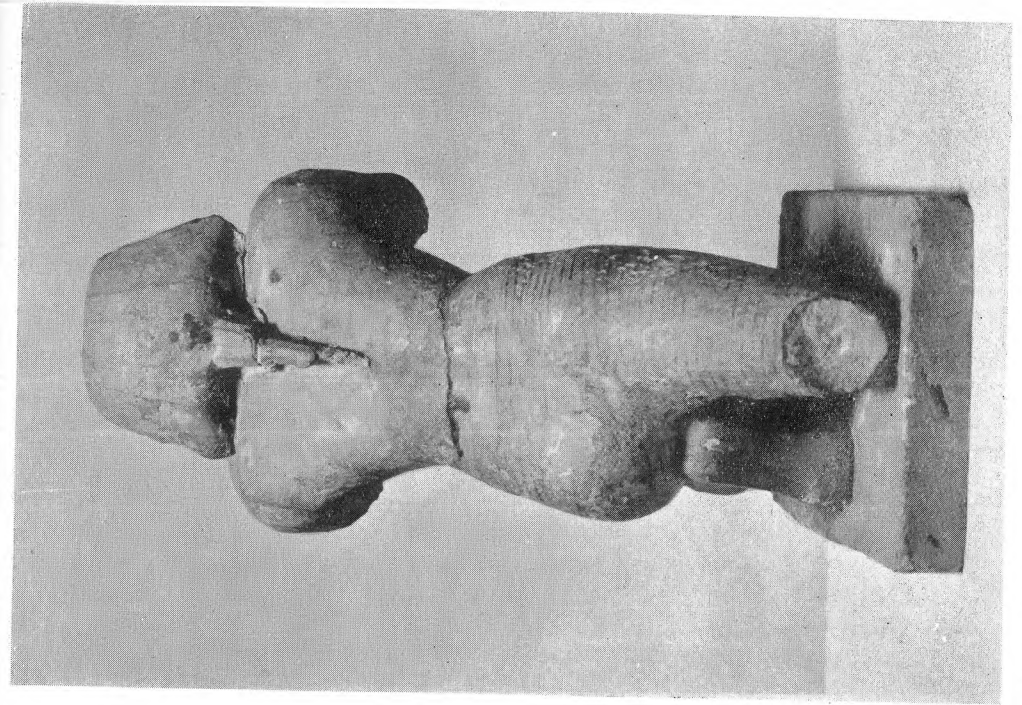
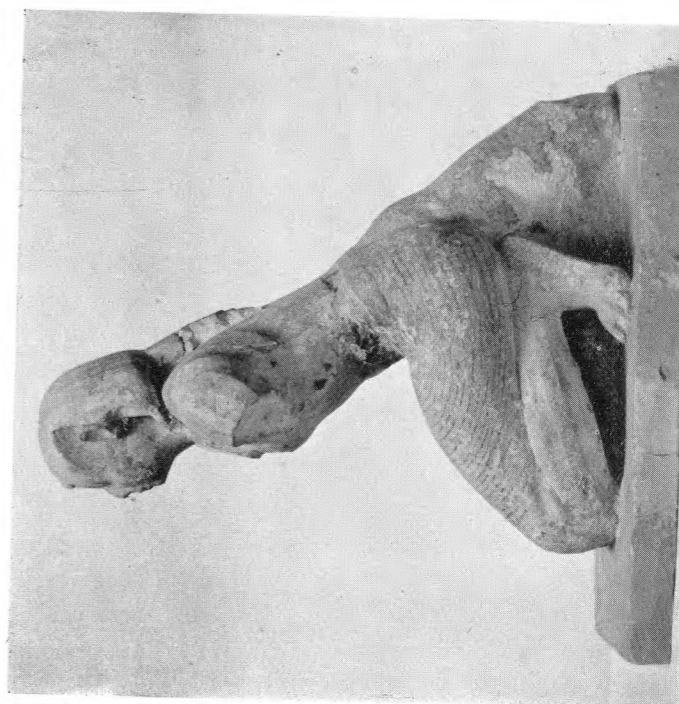
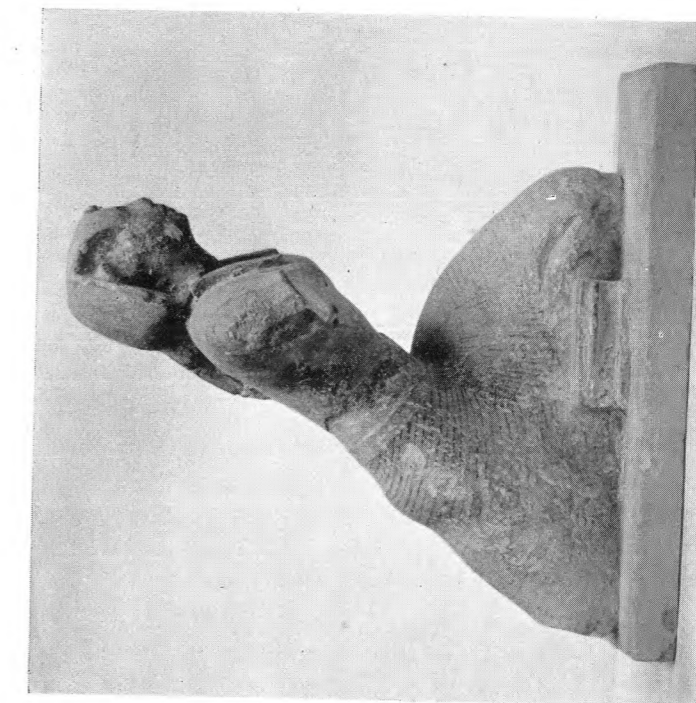
a) Florenz 5625

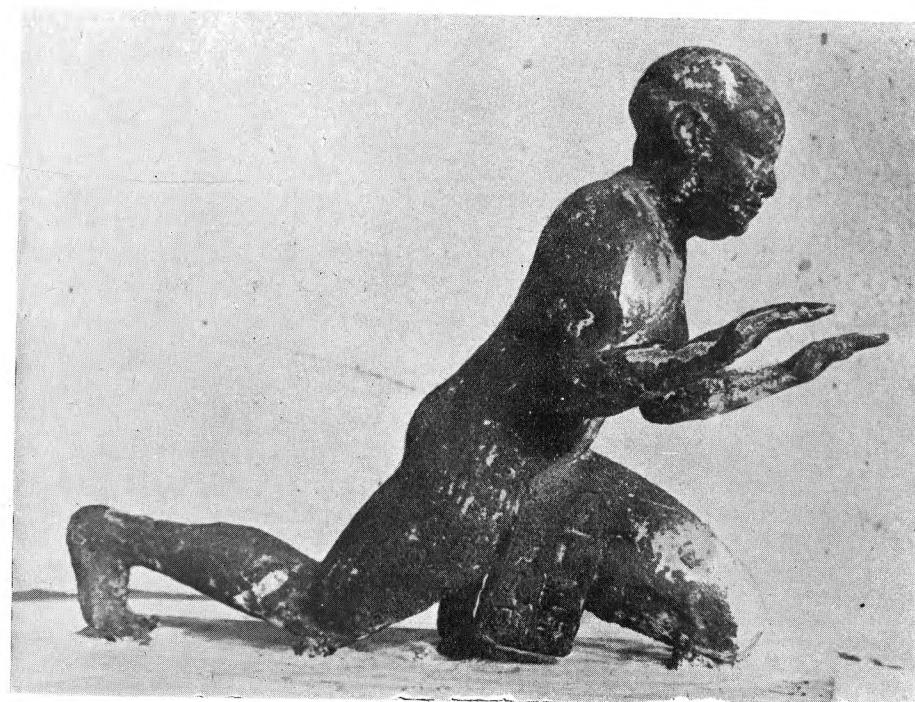
b) Bologna (Apries)

c) Berlin 11864

a) Sphinx des Amasis. Roma. Museo Capitolino

b) Florenz 5625

c) Bologna (Apries)

d) Berlin 11864

a) Psammetich II. Louvre. Grünes Grauwackengestein

b) Sphinx König Hakoris'. Louvre A 27. Schwarzer Granit

c) Ptolemaeus II. Philadelphus. Strassburg. Quarzit

Ptolemaeus II. Philadelphus. Vatican. Roter Granit

a) Florenz 5625

b) Bologna (Apries)

c) Berlin 11864

Bildhauerlehrstück im Louvre, Kalkstein

Bildhauerlehrstück im Louvre. Kalkstein

Bronzefigur des Horemheb (?)
Athen. Nationalmuseum Nr. 640

Plastik dieser Dynastie sei ein bisher unveröffentlichter und unbeachtet gebliebener hervorragender Kopf mit der Blauen Krone aus schwarzer Grauwacke, der sich im Museo Civico zu Bologna befindet, angefügt (Taf. XXIII, *a*) [1]. Er ist für die Geschichte der Plastik dieser Epoche bedeutsam, weil die geringen, auf dem Rückenpfeiler erhaltenen Inschriftreste nur auf den Horusnamen eines Herrschers der 26. Dyn., und zwar entweder auf Psammetich II. (594-588 v. Chr.), oder mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf Apries (588-568 v. Chr.) bezogen werden können.

Für die beiden letzten einheimischen Dynastien stehen nur ganz wenige durch den Königsnamen gesicherte Statuen mit erhaltenem Kopf zur Verfügung, und die Gestaltung der Königsbildnisse ist so gut wie unbekannt. Der 29. Dyn. gehört der Sphinx König Hakoris' im Louvre an [2], dessen Nase ergänzt und dessen Oberfläche stark verwittert ist. Von den Königen der 30. Dyn. fehlen durch den Namen gesicherte monumentale Bildnisse bisher gänzlich [3]. Um diese Lücke in den Bildnissen der letz-

---

Hier sei der bisher zu Unrecht als « saitisch » bezeichnete schöne Königskopf des Turiner Museums aus grünem Grauwackengestein erwähnt: FABRETTI-ROSSI-LANZONE, *Il Regio Museo di Torino*, Torino, 1882, Nr. 1399. — BOSSE, *o.c.*, S. 79, Nr. 220 «wohl 26. Dyn. ». — v. BISSING, *Denkmäler*, Taf. 72 « Saitischer Königskopf » ....« Apries etwa oder Amasis lieber als Psammetichos I. oder Necho ». — Dieser Kopf darf nach der Uebereinstimmung mit dem Kopf der Statue Ptolemaeus 'II. Philadelphus im Vatican (hier Taf. XXVII) mit Sicherheit der Ptolemäerkunst zugewiesen werden. — Die bei BOSSE, o. c. unter Nr. 221 und 222 (Taf. XII e und f) als spätzeitlich aufgeführten Königsköpfe gehören dem N. R. an. BOSSE Nr. 221 (Bologna 1800) ist ein durch Ergänzung der Nase entstelltes Thutmosidenbildnis.

[1]) Nicht bei BOSSE, *o. c.* — Eine Veröffentlichung dieses Kopfes ist im Druck (ZÄS). — Für die Erlaubnis, den Kopf hier abbilden zu dürfen, bin ich Herrn Professor LAURENZI, dem Direktor des Museo Civico zu Bologna zu herzlichem Dank verpflichtet.

[2]) Louvre A 27. Nicht bei BOREUX, *o.c.*, erwähnt. — v. BISSING, *Denkmäler*, Taf. 70. Aus der Villa Borghese su Rom, « schwarzer Basalt ». Nach der von v. BISSING gegebenen Beschreibung ist die Nase bis auf den Nasenansatz, das rechte Ohr, Stücke des Kopftuchs, insbesondere der linke breitgestreifte Rand, und ebenso Teile der rechten Seite ergänzt. Ein Sphinx des Nepherites, gleichfalls aus der Villa Borghese, befindet sich im Louvre (A 26), nach v. BISSING, *Denkmäler*, Text zu Taf. 70, Anm. 16.

[3]) Von den Herrschern der 30. Dyn. sind mehrere kopflose Statuen und eine kopflose Gruppe (Brit. Mus. 1421); v. BISSING *o.c.*, Text zu Taf. 70, Anm. 16. und ein bei BOREUX nicht erwähnter Sphinx, Louvre A 29, erhalten.

Gruppen kleinen Formates wie die Nektanebos 'II. in New York: BMMA 1934, Nr. 11, S. 186 f., Abb. 2; BOSSE, *o.c.*, S. 70, Nr. 187, ferner eine gleichartige Gruppe Nektanebos 'I: *Kemi* IV, Taf. VII können keine klare Vorstellung von der Bildnisgestaltung dieser Herrscher vermitteln.

WIEDEMANN, *Geschichte*, S. 717, Anm. 12 nennt eine Statue Nektanebos 'I. in der «Collection Manduit zu Nantes». Nachdem ich selbst nach dem Verbleib dieser « Statue »

ten schöpferischen Epoche der ägyptischen Kunst auszugleichen, wird hier als Endpunkt der zu betrachtenden Reihe von Königsbildnissen der Kopf der Kolossalstatue Ptolemaeus' II. Philadelphus aus rotem Granit (285-247 v. Chr.) im Vatican abgebildet (Taf. XXVII) [1]. Nach der Inschrift stammt diese Statue aus Heliopolis [2]. Ein Fragment einer kleinen Statue aus Quarzit des gleichen Herrschers, die aber einem anderen Stilbereich angehört, — nach der Inschrift ist sie dem oberägyptischen Koptos zuzuweisen — befindet sich in der Universitätssammlung in Strassburg (Taf. XXVI, *c*) [3]. Während die zuerst genannte die charakteristischen früh-ptolemäisch-ägyptischen Formen veranschaulicht, zeigt die Figur in Strassburg das Fortleben älterer Traditionen bis in die Ptolemäerzeit hinein.

An veröffentlichten u n d a t i e r t e n spätzeitlichen Herrscherporträts ist einzig der von Anthes [4]) eingehend gewürdigte Königskopf Berlin 11 864 (Taf. XXV, *d*), der unwidersprochen als «saitisch» bezeichnet wird, in diese Betrachtung einbezogen.

Nur wenige Werke dieser Gruppe sind für den Vergleich mit dem Florentiner Torso geeignet. Am nächsten steht ihm der Kopf des Apries in Bologna. Auch der Vergleich mit dem Berliner Königskopf ist — trotz dessen viel härterer und konventionellerer Prägung — fruchtbar; denn durch ihn wird erst die viel reichere und organischere Durchbildung der Formen der anderen deutlich. Der Vergleich der Formen wird an Ausschnitten, die jeweils die Mund- Augen- und Ohrbildung der Köpfe zusammenstellen (Taf. XXIV, XXV, XXVI), durchgeführt. Eine solche Beschränkung auf die Einzel-

in Nantes ergebnislos geforscht hatte, hat B. V. BOTHMER dieses längst verschollene Stück in einem alten Versteigerungskatalog und danach in einer Privatsammlung in Paris ausfindig gemacht. Es ist ein Kopf mit oberägyptischer Krone. — Siehe auch die Erwähnung im Nachtrag.

[1]) BOTTI-ROMANELLI, *Le sculture del Museo gregoriano egizio*, Nr. 32, Taf. 22,23. — v. BISSING, *Denkmäler*, Taf. 104, B. — NOSHY, *The Arts in Ptolemaic Egypt*, Taf. XIV, 2; NOSHY gibt *o.c.*, S. 134, diese Statue als Werk Ptolemaeus' XI. Neos Dionysos aus, jedoch ohne Begründung, obwohl er auf die übliche und allein richtige Benennung als Ptolemaeus II. verweist. — Für die Erlaubnis, die Aufnahme J. FELBERMEYER's hier abzubilden, bin ich S. BOSTICCO, dem Leiter der Ägyptischen Sammlung des Vatican, zu Dank verpflichtet.

[2]) GAUTHIER, *Livre des Rois* IV, S. 220.

[3]) SPIEGELBERG, *Ausgewählte Kunstdenkmäler der ägypt. Slg. der Kaiser Wilhelm Universität Strassburg* (1909), S. 12, Nr. 17, Taf. X, und Abb. 6 und 7 auf S. 13. Quarzit. Höhe des Fragments 0.35 m. In Gise gekauft. — GAUTHIER, *Livre des Rois* IV, S. 223, III B.

[4]) *ZÄS* 73, S. 34 und *Jahrbuch des Instituts* Bd. 54 (1939), Sp. 391 f. — Abgebildet: SCHÄFER-ANDRAE, *o.c.*, Taf. 435, und S. 693 zu Taf. 435: «Die Herkunft aus der Grabung in Sais ist aber unsicher, da daneben Ankauf in Gize angegeben wurde».

züge bietet nicht nur den Vorteil der Wiedergabe in wesentlich grösserem Format, sondern macht vor allem das Gemeinsame und Trennende so eindringlich und auf einen Blick erfassbar anschaulich, dass langatmige Beschreibungen mit Worten erspart werden.

Tafel XXIV (Augenbildung in Vorderansicht): Der Florentiner Kopf weist keine plastisch aufgesetzten Brauenbögen auf wie die beiden Köpfe in Bologna und Berlin. In dem Quarzit sind die Formen ohne scharfe lineare Begrenzungen gestaltet. Das Lichterspiel auf der Oberfläche zeigt keine grösseren, scharf begrenzten Reflexe wie sie auf den polierten Flächen der Köpfe aus Grauwackengestein sich bilden. Darauf beruht sein organisch-lebendiger Ausdruck und die scheinbare innere Bewegung der Erscheinung. Im Grauwackengestein des Bologneser und Berliner Kopfes sind die Formen schärfer abgegrenzt. Die Augenbildung des Bolognesers stimmt in allen Einzelheiten mit der des Florentiners überein. Man vergleiche die Wölbung des Augapfels, die Bildung der Lider und der Tränenkarunkel sowie die geschliffene Grundform der Augenhöhle und des Jochbeins. Der Prägung des Berliner Kopfes liegen die gleichen Formen zugrunde; aber jede Einzelheit ist härter und formaler gestaltet und ohne jedes Eingehen auf den lebendigen Organismus angelegt. Jedoch nicht aus Unvermögen, sondern in grossartiger Einfachheit und konsequenter Befolgung eines eignen, andersartigen Formprinzips! Das Stirnband des Kopftuchs erscheint tief in die Stirn gedrückt und lässt nur einen ganz schmalen Streifen der Stirn frei, in die die Erhebung des Augenbrauenrunzlers hart und unorganisch hineinragt. Die Brauenbögen verlaufen wagerecht und drücken auf die Augenhöhle, in der sich das Auge nicht zu entfalten vermag. Das obere Augenlid setzt in den äusseren Winkeln fast wagerecht an. Der untere Lidrand beschreibt eine nach unten stark gekrümmte Kurve; der Umriss des Auges nähert sich der Mandelform.

Tafel XXVIII (Mundbildung): Auch der Vergleich der Mundpartien offenbart den grösseren Reichtum der Oberflächengestaltung des Florentiner Kopfes, sowie eine weitgehende Übereinstimmung mit dem Bologneser und in diesem Ausschnitt auch mit dem Berliner Kopf. Er unterscheidet sich indessen von beiden durch das sehr viel lebhaftere, gleichsam zuckende Spiel der Muskeln in der Umgebung der Mundwinkel und durch die Bildung seines ausdrucksvoll geformten spitzen Kinns. Der Berliner Kopf stellt sich in diesem Ausschnitt mit der Fülle seiner unteren Gesichtshälfte näher zu dem Bologneser, unterscheidet sich aber von diesem und dem Florentiner durch die schärfere und schematischere Ausbildung der Lippen und ihrer Umgebung, die ärmer an Beobachtungen der organischen Zusammenhänge ist, jedoch von der Mundbildung des Ptolemäerkopfes (Taf. XXVII) noch weit entfernt ist.

Tafel XXV (Augenbildung, Seitenansicht): Der Gruppe der Köpfe in Florenz, Bologna und Berlin ist hier ein Ausschnitt des Kopfes des Sphinx im Museo Capitolino in Rom hinzugefügt, der inschriftlich als ein Werk der Zeit des Amasis, des Nachfolgers des Apries, gesichert ist. Die weit geöffnet erscheinenden Augen, der flächig gebildete, nur in *einer* Richtung gewölbte Augapfel und die Zurückführung des Antlitzes auf einfache Grundformen — man beachte den steil zum unteren Lidrande aufsteigenden Kontur der Wange — sind Merkmale einer konventionelleren, altertümlicheren Gestaltung der Sphinxköpfe in der Spätzeit.

Die Köpfe in Florenz und Bologna stimmen auch in den Seitenansichten der Augen überein, während der Berliner Kopf auch hier seine Sonderstellung behauptet, die nicht nur in dieser Ansicht des Auges sondern auch in dem einfachen strengen Kontur der Wangenfläche, der vom Unterlid zum Kinn verläuft, zum Ausdruck kommt.

(Ohrbildung): Da beide Ohren des Bologneser Apries zerstört sind, mag hier das Ohr des Amasis neben den gleichen Ausschnitt des Florentiner Kopfes gestellt werden, um auch mit dieser Einzelform der Ohrgestaltung seine Zugehörigkeit zur Plastik der 26. Dyn. wahrscheinlich zu machen. Die Grundform der Ohrmuschel und des Läppchens, die Zeichnung der Gegenleiste und der « Ecke » beruhen bei beiden Köpfen auf einer ähnlichen Vorlage, sind jedoch beim Florentiner Kopf durch die gespannte Spiralform der Ohrleiste und durch das nach vorn gewinkelte Läppchen wiederum sehr viel ausdrucksvoller gestaltet. Auch die Flächen des Schläfenhaars, die unter dem Stirnband des Kopftuchs hervortreten, mit ihrer bogenförmig unterschnittenen Spitze bis in die Stirnfläche vorstossen und konsolenartig das Stirnband zu stützen scheinen, haben an beiden Köpfen die für die Spätzeit charakterischen Umrisse. Sie stimmen auch in einer technischen Einzelheit überein: Stirnband und Haarflächen sind zunächst als eine formale Einheit mit scharf geschnittenem Umriss zusammengefasst, dann durch eine leichte Schleifspur getrennt (s. oben). Der Berliner Königskopf dagegen stellt sich in seiner Profilansicht abseits vom Apries, Amasis und vom Florentiner Kopf. Im Aufbau dieses Kopfes herrscht der Rechte Winkel: das Stirnband verläuft genau wagerecht, wie häufig auch in der Ptolemäerzeit, der Seitenflügel des Kopftuchs genau senkrecht. Die Schläfenhaarfläche hat eine Umrissform erhalten, die der statischen Ruhe des Gesichts und seiner Einzelformen sowie dem Rechten Winkel der Kopftuchgestaltung entspricht.

Das Ohr des Berliner Kopfes ist nicht ornamenthaft wie beim Florentiner König und beim Sphinx des Amasis; es beruht auf einer ganz anderen, nüchterneren Auffassung der Form. Es ist klein im Verhältnis zum Kopf mit

kräftig ausgebildeter Leiste und flachem, breiten Läppchen. Unter den bisher bekannten Bildnissen lässt sich schwerlich eine diesem entsprechende Form ausfindig machen.

Der Vergleich soll aber keineswegs auf Einzelausschnitte des Gesichts beschränkt bleiben. Auch die Formen des Kopftuchs, die Bogenführung des Scheitels, die beiden spitzen Dreiecke der Seitenflügel, an die die Brustlappen anschliessen, und die Ausprägung der Schläfenkanten als die umrahmenden Teile des Gesichts, sowie die Gestaltung der Stirnschlange haben wesentlichen Anteil an der Formung des Ausdrucks. In jeder Epoche ist das Kopftuch Änderungen unterworfen, die sich auf modische Einzelheiten und auf das Verhältnis von Tracht und Antlitz erstrecken. Antlitz und Kopftuch erscheinen in älterer Zeit, z. B. in der 18. Dyn., in der künstlerischen Formung g l e i c h gewertet. Das Gesicht wirkt häufig klein, gleichsam versteckt in der Umrahmung durch die mächtigen Seitenflügel mit den meist plastisch wiedergegebenen Plissées. Verglichen mit älteren Bildnissen haben die Silhouetten des Kopftuchs in der 26. Dyn. in Vorder- und Seitenansicht an Volumen abgenommen. Das Gesicht tritt mit seinen grossen, gestreckteren Formen beherrschend hervor, die Form des Kopftuchs demgegenüber als « Beiwerk » zurück. Die Art, wie dieses Verhältnis in den verschiedenen Epochen und Generationen gestaltet worden ist, ist bedingt durch die jeweilige Auffassung vom Antlitz als dem Träger der Persönlichkeit, sowie durch den Grad der Erfassung und der Gestaltungsmöglichkeiten organischer Körper- und Ausdrucksformen in der Kunst. Die spätzeitliche Konzeption des « Kopfporträts» und die dadurch geförderte Beobachtung der Gesichtsbildung, das Studium des Mienenspiels [1]) und der diesem zugrunde liegenden anatomischen Zusammenhänge wirkt hier auch auf die « alterslosen », typisch-geprägten Königsbildnisse ein.

Zwei verschiedene Umrissformen des Kopftuchs sind für die Spätzeit charakteristisch: Die ältere Bildung mit in Vorderansicht f l a c h e m Scheitelbogen, der die Kopftuchformen der Köpfe in Florenz und Berlin folgen, und die k u g l i g e Aufblähung des Scheitels in ptolemäischer Zeit (Taf. XXVI, *c*), die eine zunehmende Verkürzung der Schläfendreiecke zur Folge hat.

Die Stirnschlangen sind als Abzeichen der Königswürde meist dem Fanatismus der alten Bilderstürmer zum Opfer gefallen; und was hier an

[1]) Ein solches Studium des Mienenspiels setzen die Mundbildung und manche Einzelzüge der Augenbildung der spätzeitlichen Köpfe voraus.

spätzeitlichen Königsköpfen aufgeführt werden kann, verlohnt kaum eine Zusammenstellung der Einzelheiten der Uräenbildung. Charakteristich für die Uräen der Spätzeit ist die ᔕ -förmige Schleife *h i n t e r* der aufgeblähten Brust der Schlange, die seit dem Ende der 18. Dyn. die ältere Bildung, bei der diese Schleife auf dem Scheitel lag, verdrängt hat [1]). Am Sphinx des Amasis und beim Florentiner Kopf, zwei Werken von überlebensgrossen Massen, verläuft der Schlangenleib in flachen, gestreckten Windungen bis zum Hinterkopf, wie es ähnlich bei einigen Statuen des Alten Reichs belegt ist [2]). Die Stirnschlange zeigt hier noch ein gewisses körperliches Volumen und Sorgfalt der bildhauerisch-plastischen Ausführung, allerdings nicht mehr die Spannung des Schlangenleibes der Denkmäler der 18. Dyn. Die typische Uräenbildung der Spätzeit ist klein und dürftig ; sie tritt bereits in der 26. Dyn. an einer Statue kleinen Formats, einer sehr guten bildhauerischen Leistung wie der Isisfigur in Florenz (aus Grauwacke) in Erscheinung. Auch der Kopf des Sphinx König Hakoris' im Louvre aus der 29. Dyn. (Taf. XXVI, *b*) zeigt sie und in der Ptolemäerzeit findet sie sich regelmässig (Taf. XXVII). Die ᔕ -förmige Windung wird zu einem ausdruckslosen Ornament, das schliesslich zur ∞ -Form wird. Der Schwanz der Schlange verkümmert gänzlich und reicht zumeist nicht einmal bis zum Scheitel hinauf.

Neben dieser verkümmerten Form steht die Uräenbildung des Berliner Kopfes, dessen Stirnschlange sich in vielen, nach den Seiten weit ausholenden Windungen über den Scheitel legt. Hier ist vermutlich eine ältere Bildung, die vereinzelt im Alten und Mittleren Reich [3]) belegt ist und zuweilen im Neuen Reich [4]) auftaucht, wieder aufgegriffen worden. An Königsköpfen der Ptolemäerzeit ist meines Wissens diese Uräenform nicht mehr belegt [5]).

Für eine stilistische Einordnung der *Körperformen* des Florentiner Torsos fehlen brauchbare Aufnahmen der vergleichbaren Stücke ; denn der erhaltene Bestand ist reich an datierten kopflosen Königsstatuen, auch für die 29./30. Dyn. Den Weg der Entwicklung der spätzeitlichen Körperbil-

---

[1]) EVERS, *o.c.* II, S. 27, § 173.

[2]) EVERS, *o.c.* II, S. 26, § 164. und 171.

[3]) EVERS, *o.c.* II, S. 26, § 166.

[4]) Königskopf von einer vorgebeugt knienden Figur, vergl. S. 183, Anm. 2, im University Museum Philadelphia-Pennsylvania.

[5]) Der Kopf im Kestner-Museum zu Hannover : BOSSE, *o.c.*, S. 78. Nr. 218, Taf. XII, *d* — v. BISSING, *Denkmäler*, Taf. 73 kann aus stilistischen Gründen und wegen der Wiedergabe der Schminkstriche an den äusseren Augenwinkeln nicht der Spätzeit zugewiesen werden.

Der Kopf : STEINDORFF, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1946, S. 70, Nr. 224, Taf. XXXVIII wäre — falls sich seine Echtheit bestätigt — das späteste mir bekannte Beispiel dieser Uräenbildung.

dung veranschaulicht die Reihe der kopflosen Statue des Taharka in Kairo [1]) als Beispiel für die 25. Dyn., die Statue Psammetichts II. im Louvre (Taf. XXVI, *a*) [2]) und des Amasis in der Villa Albani in Rom [3]) für die 26. Dyn., die kopflose Statuette des Hakoris in Boston [4]) für die 29., und die gleichfalls kopflosen Statuen Nektanebos I. in der Bibliothèque Nationale zu Paris [5]), im British Museum [6]) und im Vatican [7]) für die 30. Dyn..

Bei einem Vergleich des Florentiner Torsos mit den Formen dieser Statuen ist die vornüber geneigte Haltung des Florentiners zu berücksichtigen. Zwar ist an keinem Anzeichen zu erkennen, dass die ungewöhnliche Haltung auf die Gestaltung der Brustpartie eingewirkt hätte ; aber der Oberkörper dieser ungewöhnlichen Statue mit den eng an den Brustkorb gelegten Armen kann sich nicht so frei wie der einer aufrechtstehenden Figur entfalten. Trotz der Beobachtung und Gestaltung kompliziertester organischer Zusammenhänge im Spiel der Muskeln und Bänder des Gesichts liegt die konsequente Erfassung und Durchbildung der Körpermuskulatur einer Statue in bewegter Haltung wie des Florentiner Königs nicht in den richtungsgeraden Vorstellungen und plastischen Formmöglichkeiten der ägyptischen Bildhauer. Ein deutlicher Wandel wird erst in der Kunst der 30. Dynastie an den oben genannten datierten kopflosen Statuen spürbar. Die einzelnen Partien der Brust und des Unterleibs werden hier nicht mehr auf den Oberflächen einer schematischen Grundform des Körpers angelegt, sondern sie ordnen sich einem athletisch-kraftvollen Gesamtbilde unter, in dem bei aller Wahrung der statischen Regeln etwas von einer innewohnenden atmenden Kraft und tätig-bereiten Energie zum Ausdruck kommt. Diese Konzeption der Erscheinung des menschlichen Körpers ist allein aus der Formentwicklung und Auffassung der ägyptisch-spätzeitlichen Kunst — ohne die Annahme griechischen Einflusses — verständlich.

Der Florentiner Torso ist hinsichtlich seiner rein flächigen Körperbildung weit entfernt von den Formen der Königsstatuen der 30. Dyn.. Er stellt sich eindeutig zu den älteren Formen und schliesst sich am nächsten an ein Werk der 26. Dyn., an die Statue Psammetichs II. im Louvre (Taf. XXVI, *a*) an.

---

[1]) LEGRAIN, *o.c.* III, Nr. 24202, Taf. X.

[2]) Vor Allem vergleiche man auch die S. 207, Anm. 2, genannte Kniefigur Psammetichs I. im National-Museum zu Kopenhagen.

[3]) SIEHE S. 208, Anm. 2.

[4]) J. E. A. XV, Taf. XXXIV. Grauer Granit. Höhe 1.11 m., ohne Kopf und Beine.

[5]) Ancient Egypt 1928, S. 107.

[6]) Nr. 925. *Guide to the Eg. Gall.* (*Sculpture*) 1909, S. 250. Grauer Granit, poliert. Abgebildet : EVERS, *o.c.* II, Taf. X, Abb. 59.

[7]) Vatican Nr. 13 (BOTTI-ROMANELLI, *o.c.*, Nr. 21, pp. 19-11, tav. XII).

Das Ergebnis dieser Vergleiche macht die Datierung des Florentiner Königs in die saitische 26. Dynastie wahrscheinlich. Überzeugend ist vor Allem die Übereinstimmung mit den Einzelformen des Kopfes des Apries in Bologna (Taf. XXIII, *a*). Trotz Verschiedenheit der Gesteine (Quarzit und Grauwacke) und trotz der sich in den Grundformen der beiden Köpfe bemerkbar machenden Einflüsse der verschiedenartigen Kopftracht (Kopftuch und Blaue Krone) möchte ich aus den aufgezeigten gemeinsamen Zügen folgern, dass die beiden Meisterwerke nicht nur *zeitlich* aus der gleichen Generation, sondern auch aus der selben *lokalen* Werkstatt-Tradition hervorgegangen sein könnten. Das Quarzitgestein der Florentiner Statue stammt sicher aus den Steinbrüchen des Gebel el-Ahmar, nordöstlich Kairo. Auch die innerpolitische Lage Ägyptens unter den Herrschern der 26. Dynastie legt nahe, die Bildhauerwerkstatt, die diese überlebensgrosse Komposition des mit einer Opfergabe demutsvoll vor der Gottheit knienden Königsschuf, in *Memphis* (bezw. *Heliopolis*) [1]) oder in einem der bedeutenden Zentren des unterägyptischen Raumes zu suchen.

Nachtrag zu dem Torso einer Königsstatue Florenz 5625

Seit der hier vorangehende « Beitrag zur Plastik der Ägyptischen Spätzeit » in den Druck ging, konnte ich meine Studien zur spätzeitlichen Kunst in den Museen und in den kleineren Sammlungen Deutschlands, Hollands, Englands, Frankreichs und Italiens vor den Denkmälern selbst weiterführen und auf eine breitere und sicherere Grundlage stellen [2]). Die Fragen der Beurteilung und Interpretation der Formen und der zeitlichen Einordnung des Torsos im Museo Archeologico zu Florenz waren mir dabei stets gegenwärtig. Angesichts der Fülle der Statuen und vor allem der einzeln erhaltenen Köpfe, die zum grossen Teil noch unveröffentlicht sind, ist zunächst eine

[1]) Unter den noch unveröffentlichten Funden der italienischen Grabung in Heliopolis im Turiner Museum befindet sich ein Fragment von einer mit gespreizten Beinen, vornübergeneigt knienden Königsfigur aus bläulichem Tiefengestein: die hintere Ecke einer Basisplatte mit dem Fussrest und dem Namen Psammetichs II.

[2]) Die Deutsche Forschungsgemeinschaft gewährte mir die Mittel zur Durchführung der Reisen im November-Dezember 1951. Die Herren Direktoren und Konservatoren der in- und ausländischen Museen, die ich besuchte, gestatteten mir in hochherziger Weise, die spätzeitlichen Denkmäler in den öffentlichen Sammlungen und in den Magazinen photographisch aufzunehmen. — Herr B. V. Bothmer stellte mir Aufnahmen spätzeitlicher Denkmäler aus Museen und Sammlungen in den USA und seine eignen Aufzeichnungen zu den Stücken zur Verfügung; er und Herr J. D. Cooney unterstützten meine Forschungen durch vielfache Hilfe und Anteilnahme. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank.

klare Abgrenzung der Formen der 26. Dyn. gegen die der 29./30. Dyn. zu fordern. Die Formmöglichkeiten der 26. Dyn. werden durch das S. 207 Anm. 3 nachgetragene Kleinbildnis Psammetichs II. im Musée Jacquemart-André zu Paris, auf dessen Rückenpfeilerrest der Horusname « Menech-ib » erhalten ist, bereichert. Das Bildnis ist geeignet, formvermittelnd auch den Berliner Königskopf 11864 näher an die Gruppe der 26. Dyn. anzuschliessen.

Für die Einordnung des Florentiner Bildnisses sind drei, bisher nur unzulänglich veröffentlichte Bildnisse Nektanebos' I. (30. Dyn.) von entscheidender Bedeutung, da sie die Grenzen der Formmöglichkeiten der beiden Epochen deutlicher als bisher erkennbar werden lassen.

Inzwischen hatte ich Gelegenheit, Weigall's *Ancient Egyptian Works of Art* einzusehen [1]); hier ist der Florentiner Torso auf Tafel 334 abgebildet und als ein Werk der 30. Dynastie bezeichnet. Diese Datierung verdient als erste Zuweisung des Torsos an die Spätzeit Beachtung. Weigall's Begründung, die sich auf eine formale Übereinstimmung des Florentiner Königs mit einigen Bildhauerlehrstücken aus Saqqara (*o.c.*, Tafel 332) stützt, dürfte bei einem Vergleich mit den hier Tafel XVI und XVII gegebenen neuen Aufnahmen nicht mehr überzeugen. Hinsichtlich der Datierung der Bildhauerlehrstücke in das IV. vorchristliche Jahrhundert stimme ich Weigall zu, nicht jedoch der stilistischen Übereinstimmung der von ihm verglichenen Denkmäler, die wegen ungleicher Grössenverhältnisse und verschiedenen Materials (Quarzit und Kalkstein) für einen stilistischen Vergleich recht ungeeignet sind. Die Frage einer späteren Datierung des Florentiner Torsos in die 30. Dynastie könnte jetzt vor einer bei den deutschen Ausgrabungen in Hermopolis 1939 gefundene Statue Nektanebos 'I. Cheperkare's neu gestellt werden [2]). Die Statue besteht aus Kalkstein; die Gesamthöhe des Standbildes mit der Doppelkrone über dem Königskopftuch wird nahezu 4 m. betragen haben. Leider sind die bisherigen Abbildungen dieser kunstgeschichtlich sehr wichtigen, inschriftlich gesicherten Statue und die Photographien, die mir G. Roeder freundlicherweise zur Verfügung stellte, für stilistische Betrachtungen der Einzelformen des Antlitzes und für den Vergleich mit dem Bildnis in Florenz nicht ausreichend. Aus den Photogra-

[1]) Prof. Fr. W. Freiherrn v. Bissing danke ich für die Benutzung seiner reichen Bibliothek und Photographiensammlung.

[2]) Die Statue aus Hermopolis ist abgebildet in: G. Roeder, *Ein Jahrzehnt deutscher Ausgrabungen in Aegypten*, Hildesheim 1951, auf dem farbigen Umschlagbild und Taf. 6 *b*. Dazu Vorbericht über die Grabung: Mitt. D.I.Ä.A. Kairo 9 (1940), S. 77, f., und Annales Serv. XXXIX (1939), S. 737.

phien lässt sich aber mit Vorbehalt entnehmen, dass in der königlichen Grossplastik der 30. Dynastie neben neuen Gestaltungsmöglichkeiten des Herrscherbildnisses wie sie der Sphinx Louvre A 29 mit dem Namen Nektanebos I. [1]) veranschaulicht — Formen, die zur Ptolemäerplastik überleiten — die strengeren Formen der 26. Dynastie fortleben. Ein Vergleich der beiden Herrscherbildnisse führt aber unter diesem Vorbehalt zu dem Ergebnis, dass die Formen des Florentiners sehr viel reicher, kraftvoller und unmittelbarer sind als in dem Bildnis der 30. Dynastie. Ich halte daher an der oben gegebenen Datierung des Torsos in Florenz in die zweite Hälfte der 26. Dynastie (Apries-Amasis) fest. Der Gesamteindruck und ebenso die Einzelformen der Florentiner Statue sind aufs nächste mit dem Bildnis einer Privatstatuen der ausgehenden 26. Dynastie verwandt: mit der knienden Statue des Nechthorheb, Louvre A 94 [2]), die wie die Statue in Florenz aus Quarzit besteht. G. POSENER hat darauf hingewiesen [3]), dass der Nechthorheb der Statue des Louvre auf Grund seiner weiteren Denkmäler unter Psammetich II. gelebt hat. Ein Vergleich der einzelnen Formen des Nechthorheb mit denen der Statue in Florenz ergibt zwar nicht in allen Einzelheiten völlige Übereinstimmung, erweist aber augenfällig die nahe zeitliche und örtliche Zusammengehörigkeit dieser Statuen. Abgesehen von den ihnen gemeinsamen Zügen der Augen-, Mund- und Wangenbildung beruhen die Formen auf der Anwendung der gleichen plastischen Mittel, die alle scharfen Begrenzungen meidet und den weichen Formen durch das Spiel von Licht und Schatten einen unruhigen Ausdruck verleiht. Bei diesem Vergleich ist zu berücksichtigen, dass die Statue Nechthorhebs im Louvre nicht ganz vollendet ist und des letzten Schliffs der Oberfläche entbehrt; dass ferner die Haltung und die königliche Kopftuchtracht des Florentiners im Einzelnen manche Sonderform bedingt; und schliesslich, dass das Königsbildnis als ein Meisterwerk ersten Ranges auch qualitativ über den guten handwerklichen Leistungen der zum Vergleich herangezogenen Statue eines hohen Beamten steht.

Zu der Frage der Ergänzung der Haltung des Königstorsos in der Florentiner Sammlung ist noch eine spätzeitliche Statuette, die sich im Louvre

[1]) Louvre A 29 nach eignen Aufnahmen.

[2]) BOSSE, Nr. 73 (« 30. Dynastie »). Gute Abbildungen der Statue in Encyclopédie Photographique de l'Art (Edition TEL) I, Taf. 140 f., und in CH. BOREUX, *La Sculpture Egyptienne au Musée du Louvre*, Taf. XXXIX.

[3]) G. POSENER in: Revue d'Egyptologie VI (1950). (La date de la statue A 94 du Louvre).

befindet, nachzutragen, deren Veröffentlichung J. VANDIER freundlicherweise gestattet hat. Die auf Tafel XXIX und XXX abgebildete, sehr sorgfältig gearbeitete Königsfigur (E 11235), besteht aus Kalkstein und ist ein Bildhauerlehrstück oder ein unfertig gebliebenes Werk. Es finden sich nirgends aufgetragene oder geritzte Hilfslinien oder Massangaben wie sie für eine grosse Anzahl der eindeutigen Lehrstücke und Modelle charakteristisch sind [1]). Die Statuette erhebt sich über einer dünnen Basisplatte und stellt einen König in der für den Florentiner Torso erschlossenen Haltung dar: der Oberkörper ist nach vorn geneigt und ruht auf dem vorgesetzten linken Knie und untergeschobenen linken Fuss und auf dem rechten, nach hinten gestreckten Bein. Die Figur war einst vollständig; jetzt fehlen ihr beide Arme. Abgebrochen ist auch der nach rückwärts gestreckte rechte Unterschenkel mit dem Fuss samt dem hierzugehörigen Teil der Basisplatte. Die Statuette war im Nacken und in der Hüftgegend zerbrochen; die Teile sind, Bruch auf Bruch passend, wieder zusammengesetzt. Die Höhe der Figur beträgt 0.235 m. einschliesslich der dünnen Basisplatte; die Breite der Basisplatte 0.095 m., die jetzt unvollständige Länge noch 0.22 m.

Die bildhauerische Arbeit an der Figur ist nicht vollendet worden. Hier und da finden sich auf der Oberfläche deutliche Spuren der Arbeit mit dem Meissel. Über die Rückseite des Kopftuche und zwar vom Nacken aufwärts über den Scheitel, über Stirn, Augenpartie und Wangen hin zum Kinn führen Schnittspuren des flach aufgesetzten Meissels, die durch scharfe Grate geschieden sind. Die Schnittspuren nehmen vom Ansetzen des Werkzeugs im Nacken an ständig und gleichmässig an Breite ab, bis sie sich auf den Wangen und am Kinn verlieren [2]). Auch der Königszopf im Nacken ist nur in seiner Grundform mittels kantiger Schnitte angelegt worden. Die Ohren sind noch ohne die Ausführung der Details der inneren Muschel. Die Uräusschlange über der Stirn, die bestossen ist und die — nach den erhaltenen Teilen zu urteilen — fertig ausgearbeitet war, zeigt die für die Spätzeit charakteristische dürftige ∞ — Form der Schlangenwindung. Meisselspuren sind ferner auf beiden Schultern und auf den Armstümpfen sowie an der Aussenseite des linken Unterschenkels erkennbar; die Unterseite des linken, stark durchgewölbten Fusses ist nur in der Grundform angelegt worden. An den übrigen Teilen der Figur sind nur vereinzelte Meisselspuren stehen geblie-

[1]) R. ANTHES in *Mitt. D.I.Ae.A. Kairo* 10 (1941), S. 95, dazu das Abbildungsmaterial in EDGAR, *Sculptors Studies*.

[2]) Man vergleiche den genau entsprechenden Arbeitsgang an dem Kopf des Bildhauerlehrstücks EDGAR, *o.c.*, Taf. IV, Nr. 33314 und Taf. X, Nr. 33336.

ben ; doch es fehlt auch hier die letzte glättende Überarbeitung der Flächen. Die Brustwarzen sind auf den straff geformten Brüsten als ungleichmässige Erhebungen stehen geblieben.

Der kniende König ist mit dem kurzen Schurz bekleidet, dessen Fältelung mit schwarzen Linien auf die Kalksteinflächen aufgetragen ist. Die Falten treten vorn unter der Gürtelmitte hervor, führen von hier über die rechte Hüfte um den Körper herum und umschliessen in wagerechten parallelen Linien die nach vorn und nach rückwärts gespreizten Oberschenkel wie eine gleichmässige Schraffur, die die plastische Wirkung steigert. Von der Mitte des Gürtels fällt vorn über die Schurzöffnung zwischen den gespreizten Oberschenkeln der Behang des Königsschurzes mit seinen seitlichen Bändern auf die Basisplatte hinab. Auch dieser Teil ist nur in der Vorzeichnung der von der Gürtelschnalle (die nicht mehr erkennbar ist) strahlenartig angeordneten Linien, zwischen denen kleine wagerechte Querstege sichtbar werden, ausgeführt. Den unteren Abschluss dieses Behanges des Königsschurzes bildet eine kurze profilierte Leiste über der Basisplatte, die zu einem Fries von Uräusschlangen mit Sonnenscheiben ausgearbeitet werden sollte [1]). Die aufgetragenen Linien des Schurzes bilden vermutlich die Vorzeichnung für eine geplante Ausarbeitung der Fältelung und der Details mit dem Meissel.

Hinsichtlich der ursprünglichen Haltung der fehlenden Arme lässt der Befund zunächst nur den Schluss zu, dass diese frei — ohne jede Stegverbindung mit dem Körper und ohne Stütze schräg abwärts gerichtet waren. Bei Annahme einer bis zu den Fingerspitzen ausgestreckten Haltung der Arme müssten die Hände unmittelbar vor dem vorgesetzten Knie zu erwarten sein. Am Knie und auf der Basisplatte finden sich aber keinerlei Anzeichen, die eine solche Ergänzung rechtfertigen könnten.

Auch eine Ergänzung der Figur mit vom Ellenbogen ab wagerecht vorgestreckten Unterarmen, die eine Weihgabe (Opfertafel) hielten — eine Ergänzung, die für den Florentiner Torso vorgeschlagen wurde (Tafel XX, *d*) — ist für die Statuette im Louvre abzulehnen. Eine solche Haltung würde selbst bei einer Figur kleinen Formates und aus Kalkstein eine Sicherung

[1]) Für diese Gestaltung des Schurzbehanges mit einer unten abschliessenden Leiste plastisch gebildeter Uräenleiber, die in der Art eines Frieses angeordnet sind, bieten königliche Statuen und Statuetten seit Amenophis IV. zahlreiche Beispiele : die Holzstatuette Amenophis 'IV., Berlin 21836, in : SCHAEFER's Veröffentlichung ZÄS 70 (1934), S. 7, ff., und die folgenden Beispiele aus der Ramessidenzeit: BORCHARDT, *Statuen* II, 575 ; IV, 1104, 1198, 1228, 1240, und LEGRAIN, *Statues* II, 42150, sämtliche zitierten Beispiele mit Abb.

durch eine Stütze verlangen, deren Spur auf dem vorgesetzten Knie oder auf der Basisplatte erkennbar sein müsste.

Es bleibt daher als einzige Möglichkeit der Ergänzung die Gebetshaltung mit den vom Ellenbogen ab schräg aufwärts gerichteten Unterarmen und mit ausgestreckt nach vorn gerichteten Händen, eine Ergänzung, die durch die hier Taf. XXXI abgebildete kleine Bronzefigur im National-Museum zu Athen (Inv. Nr. 640) [1]) für die Kleinplastik der Spätzeit belegt ist.

Der Aufbau der Statuette im Louvre ist durch keine Restaurierung oder Ergänzung beeinträchtigt. Der Neigungswinkel ist daher gegeben ; er beträgt über der Basisplatte etwa 52°. Der Florentiner Torso, ist wesentlich steiler aufgerichtet (einstiger Neigungswinkel etwa 65°, vergleiche Seite 191). Die Differenz ist durch die verschiedenen Gesten der beiden Darstellungen hinreichend erklärt ; auch die Grössenunterschiede (Kleinplastik und überlebensgrosse Figur), die verschiedenen Werkstoffe (Kalkstein und Quarzit) sowie der zeitliche Abstand, der zwischen den beiden Königsfiguren liegt (die Statuette im Louvre dürfte der 30. Dynastie angehören), können die Unterschiede bedingen. Das kleinplastische Werk ist viel gelöster und erscheint bewegter in der Haltung als die überlebensgrosse Figur in Florenz.

Auch in dem Werk der Kleinplastik bestimmt die statische lotrechte Achse über der Basisplatte die aufrechte Haltung des Kopfes. Der Rückenkontur des Kopftuchs fällt schräg nach hinten und ebenso die Seitenflügelkanten, während am Kopf der Statue in Florenz die Umrissformen durch ein blockhafteres Schema bestimmt waren und nach Massgabe der statischen Achse in einem steileren Winkel nach hinten abfallend angenommen werden mussten.

Die Statuette des « Betenden Königs » im Louvre ist ein willkommener weiterer Beleg dafür, dass plastische Bildwerke von Königen, die in der nach vorn geneigten Haltung des Körpers auf gespreizten Beinen knien, in der Spätzeit nicht selten waren. Da die Statuette im Louvre mit Wahrscheinlichkeit als ein Bildhauerlehrstück oder Modell angesehen werden darf, gehörten Bildwerke dieser Haltung zu den Typenvorlagen der Bildhauer und wurden vermutlich in kleinem und grösserem Format auch in Serienarbeit hergestellt.

[1]) Vergl. S. 191, Anm. 2. hier nach meiner 1933 gemachten Aufnahme. Die Statuette gehört nach der Inschrift auf dem Mittelstück des Schurzes dem « Geehrten bei Neith, Herrin von Sais, ...Horemheb ? ».

EBERHARD OTTO

Zur Überlieferung eines Pyramidenspruches

Das überaus reiche religiöse Schrifttum, das uns das alte Ägypten auf Stein oder Papyrus geschrieben hinterlassen hat, ist zum guten Teil als Ritualtexte anzusprechen. Die uns erhaltenen Aufzeichnungen, begonnen mit den Texten in den königlichen Pyramiden der 5./6. Dynastie bis zu den die Wände der Ptolemäertempel bedeckenden Inschriften, halten zumeist Spruchgut fest, wie es bei bestimmten religiösen Anlässen zu bestimmten Handlungen rezitiert worden ist, sei es bei königlichen oder privaten Funeralien, beim täglichen Kult im Tempel, bei Festen des Königs, der Götter oder der verklärten Toten. Unter den so überlieferten Texten können wir in vielen Fällen mehrfache Wiedergaben ein und desselben Textes feststellen, mit mehr oder weniger einschneidenden Varianten, d. h. wir haben verschiedene Anwendungen des gleichen Textes, die nach örtlichen Verschiedenheiten, Besonderheiten des Anlasses (der Handlung), auch zeitlichen Erfordernissen redigiert sind. Daraus ergibt sich die Frage nach der Texttradition, nach den Faktoren, die auftretende Veränderungen jeweils hervorrufen, nach der Abhängigkeit von Fall zu Fall, nach dem Verhältnis zwischen Text und Handlung. Die notwendige Zusammengehörigkeit der beiden letzteren (Text und Handlung) erschwert uns das Verständnis zahlreicher Texte enorm, wenn wir die zugehörige Handlung nicht oder nicht genug kennen. Hier liegt die grundsätzliche Schwierigkeit zum Verständnis der Pyramidentexte, deren Verwendung im königlichen Bestattungsritual zwar als sicher angesehen werden darf, deren Zuweisung auf ganz konkrete Einzelhandlungen aber noch in vielen Fällen problematisch ist, soweit nach Lage der Dinge eine endgültige Klärung überhaupt einmal möglich sein wird [1]. Die Voraussetzung zum Verständnis eines Ritualtextes ist Kenntnis der Handlung, die er begleitet und aus der er in vielen Fällen als Deutung und klanglich-sinnvolle Verdolmetschung erwachsen ist. Aber auch wo uns Handlung (durch Darstellung im Bild) und Text bekannt sind, beginnen hier eigentlich erst die wirklichen Schwierigkeiten der Interpretation, die Fragen

---

[1] Siegfried Schott, *Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 5, Kairo, 1950.

nach der möglichen ursprünglichen Zusammengehörigkeit beider, nach dem Alter und den Veränderungen in der Text- und Bildüberlieferung, nach Umdeutungen und mythischen Auslegungen [1]). Verhältnismässig einfache Beispiele für die unveränderliche Zusammengehörigkeit von Handlung und Text bieten gewisse kurze Reinigungstexte, die aus der Zeit der Pyramidentexte bekannt sind und weiterhin mit geringfügigen Änderungen häufig wieder verwendet werden. Aber bei anderen umfänglicheren Festritualen die aus zahlreichen « Scenen » mit eigener Geschichte und Überlieferung zusammengesetztat sind, können selbst der Grundgehalt und die leitenden Ideen sich dem Verständnis nahezu völlig entziehen, zumindest recht unterschiedlichen Deutungen Raum geben, wie das beim Dramatischen Ramesseumpapyrus der Fall ist. Welche Bedeutung Ritualtexten zukommt, insofern sie kultische Handlungen mythisch deuten, hat SCHOTT in weitem Umfang dargelegt [2]).

Ein interessantes Beispiel für den Zusammenfall von Handlung, Text und mythischem Sinn bieten zwei zusammengehörige Sprüche der Pyramidentexte, die unter dem Namen « Pyramidenweihetext » bekannt sind (Spruch 600/601). Dass die ihnen entsprechende Handlung die Weihung des königlichen Grabmals gewesen ist, geht aus dem Inhalt eindeutig hervor, auch wenn ihre Einzelheiten, die sie eventuell begleitenden Gesten, Umzüge usw. nicht bekannt sind. Sie bieten trotzdem einen relativ klaren Fall für jene Übereinstimmung und damit ein lehrreiches Beispiel für ägyptische Ritualtexte überhaupt. Allerdings kann daraus nicht die Forderung abgeleitet werden, dass wir hier einen ganz ursprünglichen Text vor uns hätten. Ob er *ad hoc* kompiliert ist unter Verwendung älteren Textgutes, ob Text und Handlung eine längere gemeinsame Vorgeschichte haben, was für einzelne Teile wahrscheinlich ist, soll hier nicht untersucht werden. Er tritt uns hier zum ersten Male in klarer kultischer Verwendung entgegen, stellt also einen bestimmten Anwendungsfall im oben besprochenen Sinne dar und wir können spätere, charakteristisch abgewandelte Anwendungsfälle desselben Spruchkernes hinzustellen.

---

[1]) Beispiel für ein frühzeitliches Jagdritual, seine Umdeutung in historischer Zeit und seine Mythologisierung, s. EBERHARD OTTO, *An ancient Egyptian hunting ritual*, JNES IX (1950), S. 164 ff. Ein anderes Beispiel für das Weiterleben einer Bildtradition, s. TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian representations of Hippopotamus hunting*, *Horae Soederblomianae* III, Uppsala, 1953.

[2]) SIEGFRIED SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im Alten Aegypten*, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens* XV, Leipzig, 1945. Vgl. auch RUDOLF ANTHES, *Remarks on the Pyramid texts and the early Egyptian dogma*, JAOS 74 (1954), S. 35 ff.

Die beiden Sprüche finden sich (ohne wesentliche Varianten) in den Pyramiden des Merenre und Phiops' II., sowie sehr fragmentarisch bei Ibi [1]). Die Übersetzung des Spruches 600 lautet [2]) :

1652 *a*. Atum-Chepre ! Du wurdest hoch als Hügel.
b. Du erschienst (*wbn*) als Benben-Stein im Phönixhaus (*ḥ.t bnw*) in Heliopolis.
c. Du spiest aus (*išš*) als Schu, du spiest aus (*tf*) als Tefnut.
1653 *a*. Du legtest deine Arme um sie als Ka-Arm, damit dein Ka in ihnen sei.
b. Atum ! Lege dir deine Arme um N.
c. [nur M : um dieses Bauwerk, um diese Pyramide] als Ka-Arm,
d. sodass der Ka des N. in ihm sei beständig (*rwḏ*) in ewiger Dauer !
1654 *a*. O Atum ! Übe Schutz aus über diesen N.,
b. über diese seine Pyramide, dieses Bauwerk des N.
c. und verhüte, dass irgendetwas dagegen im Bösen geschehe in ewiger Dauer,
d. wie du Schutz ausübst über Schu und Tefnut.
1655 *a*. O grosse Götterneunheit, die in Heliopolis ist,
b. Atum, Schu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Isis, Seth, Nephthys,
c. Kinder des Atum, dessen Herz froh ist (eigentlich : ausgespannt ist, *pḏ*) wegen seiner Kinder in eurem Namen der « neun Bogen » (*pḏ.t*) !
1656 *a*. Möge keines unter euch sein, das sich von Atum trennt, wenn er schützt diesen N.,
b. wenn er schützt diese Pyramide des N., wenn er schützt dieses sein Bauwerk
c. vor allen Göttern, vor allen Toten,
d. wenn er verhütet, dass irgendetwas dagegen geschehe im Bösen in ewiger Dauer.
1657 *a*. O Horus ! Dieser N. ist Osiris,
b. diese Pyramide des N. ist Osiris, und dieses sein Bauwerk.
c. Begib dich zu ihm,

---

[1]) Textnachweise bei T. GEORGE ALLEN, *Occurrences of Pyramid texts*, SAOC 27, Chicago, 1950, S. 94.

[2]) Die Übersetzung weicht in Einzelheiten ab von HERMANN KEES, *Aegypten, Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft, 10, Tübingen, 1928, S. 1, und SAMUEL A. B. MERCER, *The Pyramid texts* I, New York, 1952, S. 253 ff.

d. trenne dich nicht von ihm in seinem Namen « Pyramide » (Wortspiel : *m ḥr* « trenne dich nicht » — *mr* « Pyramide »).

1658 *a.* Du (N.) bist vollendet (*km.tj*) und gross (*wr.tj*) in deinem Namen « Haus des grossen Schwarzen » (*km-wr*).

b. Thot hat die Götter unter dich gelegt (*wdj*), sodass sie « heil » (*wḏ3*) und « recht » (*m3ʿ*) sind

c. als *ḏḏ3*-Feste, als *dm3ʿ*-Feste.

d. Horus (d.i.der neue König) ist (nun gleich wie) dein Vater Osiris in seinem Namen « Königsburg ».

1659 *a.* Horus hat dir die Götter gegeben : er hat sie zu dir aufsteigen lassen (*šjʿr*) als « Binsen » (*ʿrw*),

b. damit sie dein Antlitz erhellen (eigentlich : weiss machen, *šḥḏ*) als « weisse Kapellen » (*ḥḏw*).

Es kann sich nicht darum handeln, hier eine kritische Behandlung des Textes zu geben, in dem Sinne, wo etwa Nahtstellen zu erkennen seien, welche inhaltlichen Momente auf eine Zerlegungen hinweisen mögen, was möglicherweise aus der Einführung des Osiris in 1657 in einem mit heliopolitanischen Begriffen arbeitenden Spruch geschlossen werden könne. Dies sind Fragen, die zur Vor- und Zeitgeschichte des Spruches gestellt werden müssen. Ohne ihre Wichtigkeit anzutasten, möchte ich den Spruch hier als eine Einheit nehmen, die sich nicht aus seinen mythischen Elementen ergibt, sondern allein durch die ihm zugrunde liegende Handlung hergestellt wird und von der aus allein sich jene divergierenden mythischen Elemente ordnen und verstehen lassen. Dieser ordnende Faktor ist nun eindeutig das gegenwärtig Gegenständliche, im Text vertreten durch verschiedene, namentlich genannte Bauteile, die während der Rezitation in irgendeiner Form präsent gewesen sein müssen. Man mag dabei an ein Scenarium denken, wie es die verschiedenen Baulichkeiten des Djoserbezirks bei Saqqara darstellen, auch wenn sie z.T. nur durch Fassaden angedeutet sind. Damit soll natürlich auch nur andeutungsweise nicht gesagt sein, der Spruch stamme aus der Zeit Djosers. Nur soll dieses eindrucksvolle und weithin bekannte Beispiel das Gemeinte vorstellbar machen. Die Pyramide (*mr*), der gesamte Baukomplex (« dieses Bauwerk »), das « Haus des grossen Schwarzen », die sonst unbekannten Bauteile *ḏḏ3* und *dm3ʿ*, die « Königsburg » und schliesslich die « weissen Kapellen » sind die heiligen Gegenstände, deren Heiligung mit dem Spruch erzielt werden soll. Sie sind mit Osiris (= dem vergöttlichten Herrscher) identisch, sind — so fremd uns der Gedanke erscheinen

mag — Teile der vergöttlichten osirianischen Ganzheit des verstorbenen Herrschers wie sein Name, sein Ka, seine Mumie, seine Statuen oder was sonst noch zur vielfältig-mächtigen Totalität gehört.

Ihre über die blosse Nennung hinaus durch Wortspiele beschworene Heiligkeit füllt den zweiten Teil des Spruches, mit jenen uneinheitlichen mythischen Anspielungen, die eben nur durch die Wortmagie herangeholt und durch sie allein verständlich werden. Der Name « Pyramide » (*mr*) zieht das Wortspiel mit *m ḥr* « entferne dich nicht » heran. Diese Aufforderung zusammen mit dem vorangehenden « Begib dich zu ihm » bildet eine öfter belegte Formulierung für die unauflösliche Zusammengehörigkeit von Grab und Grabherrn [1]). Mit dem « grossen Schwarzen », einem heiligen Stier, der als Osiris galt, werden durch Wortspiel die Eigenschaften des « Vollendet » und « Gross-Seins » verwirklicht [2]). Die Namen *ḏḏ3* und *dm3ʿ* werden im Vorhergehenden zu den Wörten *wdj* « legen », *ḏ3w* « heil » und *m3ʿw* « recht » zerlegt. Als Herr der « Königsburg » gilt nach dem « Denkmal memphitischer Theologie » [3]) Osiris und seine Nennung löst die Erinnerung und Anspielung an das Thronfolge-Dogma Osiris — Horus aus ; daher die Erwähnung des Horus in dieser Zeile als König. Und schliesslich muss noch der Name der « weissen Kapellen » erklärt werden, was wie öfters mit dem Verbum *šḥḏ* « weiss machen » geschieht [4]). Hier sind es die Götter, die als Binsen im Rohrbau sich zu *ḥḏ*-Kapellen zusammenfügen und somit das Gewünschte herstellend den Vergöttlichten erfreuen. Die Aufzählung der Bauten lässt im gesamten deutlich werden, dass ihre Zusammenstellung nicht nur als bauliche Umgebung der Bestattungsriten erforderlich war, sondern zugleich als Scene für die Herrschaftsnachfolge diente. Doch gehört der Text weder zur eigentlichen Bestattung noch zu einem Nachfolgeritus, sondern allein zur Weihung der dazu nötigen Scene, stellt also eine Voraussetzung für beides dar. Man sieht (und das zu zeigen ist allein hier nötig), dass die An-

---

[1]) GARDINER - DE BUCK, *The Egyptian Coffin texts* I, S. 182/3 ; 190/1. Pyr. 216.

[2]) EBERHARD OTTO, *Beiträge zur Geschichte der ägyptischen Stierkulte, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens* XIII, Leipzig, 1938, S. 8. Genannt ferner Pyr. 628 b, 1630 d. An unserer Stelle weist der Text daraufhin, dass auch das « Haus des grossen Schwarzen » in irgendeiner Form gegenwärtig gewesen sein muss. Als Kultort des Stieres ist sonst Athribis bekannt.

[3]) HERMANN JUNKER, *Die politische Lehre von Memphis*, APAW 1941, S. 43 ff.

[4]) Diese « weisse Kapelle » ist ein weiss getünchter Statuenschrein, vgl. KURT SETHE, *Dramatische Texte* II, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens* X, 2, Leipzig, 1928, S. 141 ff. Beispiele für die mythische Auslegung der tecnisch bedingten weissen Farbe bei HERMANN KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, NAWG 1943, S. 440 f.

wesenheit der verschieden benannten, im Kult benötigten Bauwerke den Ausgangspunkt des Textes bilden ; ihre Namen geben Anlass, göttliche Mächte herbeizurufen ; ja, eigentlich sind sie latent schon in den Namen enthalten und der Priester, der den Spruch redigiert hat, tut nicht viel mehr, als sie und die mit ihnen verbundenen Mächtigkeiten deutlich werden zu lassen. Es scheine mir unmöglich, diesen Teil des Spruches von den in ihm genannten mythischen Begriffen her verstehen zu wollen.

Die Gegenstände also sind vorhanden und ihre Mächtigkeit wird aus ihren Namen herausgelesen. Ziel des gesamten Spruches ist es, sie mit unvergänglichem göttlichem Leben zu erfüllen. Um das zu erreichen, werden sie dem Schöpfergott schlechthin, Atum von Heliopolis, anvertraut, und zwar in dem Sinne, dass er den ersten Schöpfungsakt, die Erschaffung des ersten Götterpaares Schu und Tefnut an ihnen wiederholt. Als wesentliches Moment dieses Schöpfungsaktes erscheint eine Geste, die aus dem Bilde des zentralen Lebensbegriffes, des Ka, abgeleitet ist. Das Bild stellt zu dieser Zeit zwei umfassende Arme dar und mit der Ausführung dieser Geste soll die im Wort enthaltene Kraft, eben der Ka als überindividuelle Lebenskraft, vom Schöpfer auf das Geschöpf übergehen. Diese Vorstellung ist uns nicht nur hier, sondern auch von anderen textlichen Formulierungen her bekannt ([1]). So wie der Gott am Anfang der Welt dem ersten von ihm geschaffenen Götterpaar Leben verlieh, so soll er nun auch den im Text genannten Gegenständen und dem verklärten König unvergängliche Lebenskraft verleihen.

Wenden wir uns nun dem zweiten Spruch (Pyr. Spruch 601) zu, der zwar formal sich vom ersten unterscheidet, aber um der behandelten rituellen Gegenstände willen zu ihm gehört. Die Übersetzung lautet :

1660 *a*. O grosse Götterneunheit, die in Heliopolis ist ! Lass N. beständig (*rwḏ*) sein !
b. Lasst diese Pyramide des N. beständig sein und dieses sein Bauwerk in unvergänglicher Dauer,
c. wie der Name des Atum, des an der Spitze der grossen Götterneunheit, beständig ist,
1661 *a*. wie beständig ist der Name des Schu, des Herrn der oberen Menset in Heliopolis,
b. so ist beständig N.,

[1]) Eine Verallgemeinerung dieses Schöpfungsvorgangs bringt eine etwas spätere Zeit. In den Sargtexten (Gardiner - de Buck, *The Egyptian Coffin texts* III, S. 383) heisst es, dass seine (des Gottes) Millionen Ka sich hinter seinen Geschöpfen befänden.

c. so ist beständig diese seine Pyramide, dieses sein Bauwerk in unvergänglicher Dauer.
1662 *a*. Wie dauernd (*mn*) ist der Name der Tefnut, der Herrin der unteren Menset in Heliopolis,
b. so ist dauernd der Name dieses N.,
c. so ist dauernd diese Pyramide in unvergänglicher Dauer.
1663 *a*. Wie beständig ist der Name des Geb, der zum Erdhacken gehört,
b. so ist beständig der Name des N.,
c. so ist beständig diese Pyramide des N.,
d. so ist beständig dieses sein Bauwerk in unvergänglicher Dauer.

So setzt sich die Litanei fort mit den Namen der Nut, des Osiris, des Seth, des Horus von Buto, des Re, des Falkengottes Chenti-irti und der Schlangengöttin Uto. Auch in diesem Falle interessiert uns nicht die zur Erhärtung der rituellen Absichten herangezogene Götterwelt, sondern allein der rituelle Gehalt. Gewiss ist eine Untersuchung darüber, warum gerade diese Götter hier zusammengestellt sind, für Herkunft und Alter des Spruches notwendig [1]). Aber für die Frage nach der Bedeutung im Kult ist diese Untersuchung von untergeordneter Bedeutung. Die rituellen Gegenstände, um die es hier geht, sind Name, Pyramide und Bauanlage des Verklärten, also dieselben Gegenstände, deren Heiligung Spruch 600 zum Ziele hat. Das Mittel, mit dem die Unvergänglichkeit erzwungen werden soll, ist die Analogie, die sich in dem Wort *rwḏ* « beständig sein » (wechselnd mit *mn* « bleiben, dauern ») auswirkt ; das gleiche Wort war auch im Spruch 600 (1653 *d*) als Ziel der Ka-Belebung genannt.

Der spezifisch rituelle Gehalt beider Sprüche lässt sich in wenigen Worten zusammenfassen. Die *Gegenstände*, um die es geht, sind Name und Bauwerke des Verklärten. Das *Ziel* liegt darin, sie belebt (mit Ka versehen) und beständig (*rwḏ*) zu machen. Die *Mittel* hierzu sind der mythologische Präzedenzfall (Verleihen der Ka-Kraft und der Eigenschaft *rwḏ*), der durch das Wort (Wortspiel) und (beim Ka zweifellos auch) durch die Geste wiederholt wird. Diese Elemente sind es, die in weiterer Verwendung der Sprüche wirksam bleiben. Wir finden sie nämlich im Tempelritual des Neuen Reiches bei zwei anderen Ritualhandlungen wieder, und zwar in der Art, dass die Gegenstände

[1]) Hierzu vgl. J. Lieblein, *Le livre égyptien : Que mon nom fleurisse*, Leipzig, 1895 ; Kurt Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*, Leipzig, 1930, S. 105 ; S. Mercer, *a. a. O.* III, S. 783 ff.

andere sind, das Ziel aber, das erreicht werden soll, und die Mittel, mit denen er erreicht wird, die gleichen geblieben sind.

Die eine Kulthandlung hat als Gegenstand das « Gottesopfer », die im Flachbild dargestellten Speiseopfer, die einem Gott dargebracht werden sollen [1]. Das Ziel ist wiederum, sie *rwḏ* zu machen und es werden die gleichen Mittel verwendet wie in den Pyramidentexten. Vom Text her gesehen heisst das : Wir finden den gleichen Text zu einer anderen, aber sinnvoll verwandten Kulthandlung und in einer dem Gegenstand angemessenen Form, abgesehen von einzelnen Änderungen in der Namensliste der Götter im zweiten Spruch. Nach dem Anruf an Atum folgt die Aufforderung, die Arme um den Weihenden zu legen. Es entfällt der Textteil, der sich mit den einzelnen Kultbauten beschäftigt (die ja hier garnicht anwesend sind) und die lange Namensliste schliesst unmittelbar an. In einer Wiedergabe in Abydos (Zeit Sethos' I.) gestaltet sich nun der Text folgendermassen :

Titel : *rwḏ*-machen das Gottesopfer für seinen Vater Amonre im Hause *mn-m3ʿ.t-Rʿ* durch den König selbst.

Text : Heil dir, Atum-Chepre ! Du wirst hoch als Hügel, du erscheinst (*wbn*) als Benben-Stein im Phönixhaus in Heliopolis. Du speist aus als Schu, du speist aus als Tefnut. Du legst deinen Arm um König *Mn-m3ʿ.t-Rʿ* (Sethos I.), wie wenn dein Ka da sei beständig (*rwḏ*) in Ewigkeit. Beständig ist (nun) das Gottesopfer des Amonre und seiner Götterneunheit, wie beständig ist der Name des Atum, des Herrn der beiden Länder, des Heliopolitaners, in Heliopolis, beständig in Ewigkeit ; wie beständig ist der Name des Schu in der oberen Menset in Heliopolis, beständig in Ewigkeit ; wie beständig ist der Name der Tefnut in der unteren Menset in Heliopolis, beständig in Ewigkeit ; wie beständig ist der Name jedes Gottes und jeder Göttin, beständig in Ewigkeit ! [2])

In Einzelheiten (Epitheta des Atum, Länge und Zusammensetzung der Namensliste usw.) weichen die Texte voneinander ab. In jedem Fall sind sie aber sinnvoll redigiert und enthalten die rituellen Wirkungsmomente :

[1]) HAROLD H. NELSON, *Certain reliefs at Karnak and Medinet Habu and the ritual of Amenophis* I. JNES VIII (1949), S. 324 ff. Hier findet sich eine Zusammenstellung der Vorkommen des Rituals im Tempelkult des Neuen Reiches und in dem Ritual für Amenophis I. In Karnak (ib., S. 337 ff.) kommt auch einmal eine Verwendung desselben Spruches vor für das *rwḏ*-machen der Fackel.

[2]) MARIETTE, *Abydos* I, 47 — GARDINER, CALVERLEY, *The temple of king Sethos I at Abydos*, London-Chicago, 1938, II, Taf. 12.

Ka-Begriff und *rwḏ*-Eigenschaft. Der das Opfer Weihende (in dem genannten Fall König Sethos I.) soll vom Gott Atum mit der Ka-Kraft begabt werden ; er überträgt diese Kraft weiter auf das « Gottesopfer », das damit die Eigenschaft des Beständigseins erhält. Kniend oder stehend (hier unterscheiden sich die Darstellungen) hält er seine Arme mit offenen Händen (Handrücken nach oben) an den Opfertisch in einer Geste des Segnens, die dem Bilde des Ka nächstens verwandt ist.

Die andere Kulthandlung hat zum Gegenstand den « breiten Halskragen » (*wsḫ*), ein Schmuckstück, das dem Götterbild bei der täglichen Toilette unter Rezitation eines Spruches umgelegt wird. Die Scene findet sich dreimal in Abydos [1]), in Dendera und Edfu [2]) und im Statuenritual (sog. Mundöffnungsritual) in dem kaiserzeitlichen Papyrus für die Hathor Sais [3]). Das Tertium comparationis zwischen dem Umlegen des Halsschmuckes und dem alten Pyramidenweihetext besteht in der Gemeinsamkeit der Geste : Die belebende Umarmung — die Ka-Geste — die dort das Bauwerk beseelte, wiederholt sich hier natürlicherweise im Umlegen des Halsschmuckes und zieht dadurch sinnvoll den Text auf eine neue Handlung. Sinnvoll ist es ferner, wenn die die Bauglieder nennenden Teile und die Namensliste mit dem Begriff *rwḏ* fehlt : Die Bauten sind nicht gegenwärtig (wie in der Verwendung des Spruches beim Weihen des Gottesopfers) und der Halsschmuck ist kein verderblicher Gegenstand wie die Opferspeisen. So lautet der Text in diesem Zusammenhang [4]) :

Heil dir, Atum ! Heil dir, Chepre ! Du bist hoch geworden als Hügel, du erschienst als Benben-Stein im Benben-Haus in Heliopolis. Du hast ausgespien als Schu und hast ausgespien als Tefnut. Du hast deine beiden Arme um sie gelegt als Ka, sodass dein Ka in ihnen ist. O Atum, lege deinen Arm um N., damit er mit seinem Ka lebe ewiglich !

Atum, übe Schutz aus über N.! Verhüte, dass irgendetwas gegen ihn geschehe im Bösen, wie du Schutz ausgeübt hast über Schu und Tefnut !

O grosse Götterneunheit, die in Heliopolis ist, Atum, Schu, Tefnut, Geb,

[1]) GARDINER-CALVERLEY, *a. a. O.* I, Taf. 33 (für Harsiese ; sehr kurzer Text) ; II, Taf. 12 (für Amon-Re, ausführliche Wiedergabe des Spruches) ; III, Taf. 32 (für Horus, sehr kurzer Text).

[2]) Dendera : LD IV 57 b ; der zugehörige Text fehlt bei LEPSIUS und ist mir nur durch Abschrift des Berliner Wörtberbuchs Zettel 4648 bekannt. Edfu : CHASSINAT, *Edfou* IV, 265.

[3]) ERNESTO SCHIAPARELLI, *Il libro dei funerali*, Turin, 1890, II, S. 37 ff. Text C.

[4]) ALEXANDRE MORET, *Le rituel du culte journalier*, Paris, 1902, S. 242 f.

Nut, Osiris, Isis, Seth, Nephthys, Kinder des Atum, dessen Herz froh ist (*pḏ*) über seine Kinder in eurem Namen der « Neun Bogen » (*pḏ.t*) ! Möge keines unter euch sein, das sich von Atum trennt (*pšḏ*) in eurem Namen als « Neunheit » (*pšḏ.t*), wenn er N. schützt vor seinen Feinden, wenn er verhütet, dass irgendetwas im Bösen gegen ihn geschehe in ewiger Dauer !

Die bei dieser Scene im Tempelritual überlieferten Texte unterscheiden sich in Kleinigkeiten untereinander, wobei für die jeweilige Länge (wie auch bei der Weihung des Gottesopfers) auch der zur Verfügung stehende Raum ausschlaggebend war. Aber gerade dadurch weisen sie auf ein lebendiges, verständnisvolles Arbeiten mit altem Textgut. Sinnvoll ist auch die Umsetzung des Spruches in die 1. Person in Dendera, da hier Atum selbst die Zeremonie des Darreichens des breiten Kragens vor Osiris vollzieht und folglich seine eigene Schöpfungstat wiederholt.

Aus der besprochenen Verwendung und Wiederverwendung eines Ritualtextes lässt sich zusammenfassend einiges deutlich machen, was eine gewisse Allgemeingültigkeit hat. Zunächst betrifft das den *Zusammenhang zwischen Handlung und Text*. Dass ein solcher Zusammenhang besteht, ist von vornherein anzunehmen. Die Beispiele zeigen aber mancherlei über das Wie des Zusammenhangs. Einerseits kann ein Text weitgehend aus der Handlung, bzw. den in der Handlung gegenwärtigen Gegenständen « abgelesen » werden. Dem verdankte der zweite Teil des Pyramidenspruches 600 seine Entstehung: Die Namen der gegenwärtigen Gegenstände sollen im Wortspiel erklärt werden ; die Erklärungen weisen in die Sphäre des Mythischen, finden Wörter und Wortanklänge in mythischen Vorstellungen wieder und erheben sich dadurch selbst in eine darüberliegende, machtgeladene Welt. Zum anderen kann die Handlung als Ganzes auf einen mythischen Präzedenzfall weisen und als dessen Wiederholung mit gewünschter gleicher Wirksamkeit erscheinen. Das geschieht im ersten Teil des Spruches 600 durch die Geste : Die segnende Umfassung der zu weihenden Bauteile wiederholt die segnende und beseelende Umarmung des Schöpfergottes, durch die Ausführung der Ka-Geste wird die Ka-Kraft vom Schöpfer auf das Geschöpf übertragen. In der Verwendung des Spruches beim Darreichen des Halskragens liegt der Sinnzusammenhang in der Gleichheit zwischen Ka-Geste und « Umarmung » durch den Schmuck. Wichtig ist diese Verwendung auch deshalb, weil sie zeigt, dass nicht in jedem Fall mit Sicherheit vom Text auf die zugehörige Ritualhandlung geschlossen werden kann. Wüssten wir nicht aus den begleitenden Darstellungen oder den Spruchtiteln, zu welcher Handlung der Spruch re-

zitiert wird, so liesse sich diese keineswegs aus den Worten des Textes erschliessen. Der Text liesse sich zur Begleitung vielerlei Handlungen, die irgendwie ein Umfassen darstellen, denken. Auch in der Verwendung dieses Ka-Spruches bei der Weihung des Gottesopfers hat der Sinnzusammenhang eine bemerkenswerte Mittelbarkeit erlangt. Wir müssen ihn interpretieren : So wie der Schöpfergott durch die Ka-Geste das erste Götterpaar beseelte und mit Ka-Kraft begabte, so soll er es auch mit dem das Opfer weihenden König tun ; dieser seinerseits leitet die ihm verliehene Kraft durch Geste auf die Opferspeisen über, sie dadurch mit seelischer Mächtigkeit begabend. Ein Beispiel für eine sehr allgemeine Anwendung eines Textes oder eines textlich festliegenden Begriffes haben wir bei der unendlich häufigen Verwendung des « Gebens » und « Nehmens des Horusauges ». Der Begriff des (Zurück-) gebens eines Gegenstandes an seinen rechtmässigen Besitzer hat seine erstmalige und gültigste Formung im Zurückgeben des geraubten Auges an den Himmelsgott Horus gefunden. Alles Geben von Gegenständen im Ritual kann um dieses Gegeben-Werdens willen als Wiederholung jenes mythischen Vorgangs gelten und so kann jeder Gegenstand im Hinblick auf sein Gegeben-Werden das « Horusauge » genannt werden. Und schliesslich kann der Zusammenhang zwischen Handlung und Text in einem einzelnen Wort liegen, hier im Worte *rwḏ* « beständig sein » (Spruch 601). Der am Wort haftende Begriff stellt das Ziel des Ritus dar ; zu seiner Erreichung werden Zustände zitiert, in denen der Begriff bereits eine Verwirklichung erfahren hat, in diesem Falle die Namen einer Auswahl von Göttern. Wir können — soweit ich sehe — eine Anwendung des Textes nur in Bezug auf die unvergänglich gewünschten Grabanlagen und die (aus verderblichen Gegenständen bestehenden) Speiseopfer nachweisen (Ausnahme S. 232, Anm. 1). Möglich wäre eine Verwendung auch für andere kultische Gegebenheiten, denen die Eigenschaft des *rwḏ*-Seins zugesprochen werden soll.

Sodann lässt sich den vorliegenden Beispielen Grundsätzliches über die *Form der Überlieferung* entnehmen. Theoretisch sind hierfür zwei Wege denkbar : Entweder geht die Überlieferung von Denkmal zu Denkmal oder sie erfolgt in einer Art Archiv durch Textbücher, aus denen jeweils passende Ritualtexte entnommen und redigiert werden. Im ersten Falle hiesse das für unser Beispiel, dass man bei der Verwendung der Texte für die Zeremonie des Segnens der Opfergaben und des Darreichens des Halskragens aus einer der Pyramiden des Alten Reiches einen sinnvoll scheinenden Text kopiert habe ; ferner müssten dann die jüngeren Anwendungen im Ritual (Dendera, Edfu, Papyrus der Hathor Sais) wiederum von den älteren (Kar-

nak, Abydos) abgeleitet werden können und sich durch formale Kennzeichen (etwa Eigenarten der Namensliste, Schreibfehler usw.) als abhängig ausweisen. Das ist aber durchaus nicht der Fall und gegen die Annahme einer unmittelbaren « Denkmalüberlieferung » spricht bei den angeführten Beispielen so ziemlich alles : Es lässt sich keine, auch noch so grossmaschige « Textgeschichte » erkennen. Selbst bei dem mehrfachen Vorkommen des Ka-Spruches (Darreichen des breiten Halskragens) in Abydos, also gleichzeitigen Verwendungen, weicht jeder Text in Kleinigkeiten (Wechsel zwischen Benben-Stein und Phönix (*bnw*) im Anfang, Länge der Sprüche, Orthographie) etwas vom anderen ab ; aber andererseits sind die Abweichungen untereinander nicht so gross, dass man sie auf unterschiedliche Texttraditionen zurückführen könnte. Interessant in dieser Hinsicht ist auch eine Überprüfung der jüngsten Vorkommen des Textes in Edfu, Dendera und im Papyrus der Hathor Sais. In Edfu erinnert gerade noch der Satz, dass Atum den Arm um seine Geschöpfe gelegt habe, an den ursprünglichen Textzusammenhang ; die Kürze wird hier bedingt dadurch, dass der Text in den notwendig kurzen Spruchtitel aufgenommen ist. In Dendera liegt ein Sonderfall vor : Atum selbst spricht den Text ; deshalb ist er auf den Sprecher umredigiert (1. Person statt 3. Person). Im Papyrus der Hathor Sais wiederum hat der Text eine Länge, die die der früheren Vorkommen übertrifft ; doch sind sprachlich schwierige Ausdrücke und sachlich jetzt Anstössiges (z. B. die Nennung des Gottes Seth in der heliopolitanischen Neunheit) geändert worden. Andererseits kann dieser Text nicht aus eigener Tradition des « Mundöffnungsrituals » stammen, da er mit der zugehörigen Scene in keiner der zahlreichen Wiedergaben des Rituals seit der 18. Dynastie überhaupt enthalten ist. Wir haben uns nach allem die Überlieferung dieser Texte wohl so vorzustellen, dass sie durch das « Lebenshaus » [1]) des Tempels geht ; hier müssen Sammlungen von Ritualtexten vorgelegen haben, sozusagen in einer neutralen Form, aus denen zu bestimmten Handlungen passende Anwendungen redigiert werden konnten. Traditionen (bezüglich des Zusammenhangs zwischen Text und Handlung) bilden sich innerhalb dieser 'Archivüberlieferung', nicht in der 'Denkmalsüberlieferung.' Zweifellos ist diese Form der Überlieferung für einen grossen Teil der uns bekannten Ritualtexte anzunehmen, was einzelne Fälle direkten Kopierens nicht ausschliesst. Das gilt grundsätzlich auch schon für die Pyramidentexte, die also in textgeschichtlicher Hinsicht keine monumental niedergeschriebenen « Originale » darstellen. Auch sie sind Redaktionen aus Textsammlungen zu kultischem Gebrauch adaptiert. Wie ihre Quellen ausgesehen haben, wissen wir nicht. Dass aber gleiche Quellen auch den Ritualtexten für den Privattotenkult zugrunde gelegen haben, nimmt dann weniger Wunder. Und die Verwendung « königlichen » Textgutes in den Sargtexten (d. h. das Auftreten von Spruchgut sowohl in den königlichen Pyramidentexten wie in den fast ausschliesslich nicht-königlichen Sargtexten) verliert etwas von ihrer « politischen » Bedeutung.

[1]) ALAN H. GARDINER, *The house of life*, JEA 24 (1938), S. 157 ff.

Für das Verständnis von Ritualtexten (und damit möchte ich an das eingangs Gesagte wieder anknüpfen) sind also zwei Faktoren zu berücksichtigen. Erstens ist ein Text nur im Zusammenhang mit seiner Handlung verständlich. Dieser Zusammenhang kann sich verschieden darstellen (Wortspiel, Geste, mythische Deutung), ist aber in jedem Falle sinnvoll. Zum Aufbau des Textes (und damit auch zu seinem Verständnis) führt nicht eine logische Überlegung oder eine selbständige mythische Erzählung, sondern der Gang der Ritualhandlung. Und zweitens ist ein Text zunächst nicht als Glied in einer selbständigen Überlieferungskette zu betrachten ; sondern er ist als Ergebnis einer Textredigierung zu verstehen, die auf einer dahinterstehenden, uns nicht bekannten Archivüberlieferung fusst.

† HERMANN RANKE

Eine spätägyptische Schutzstatue in Cleveland

Bei einem Besuch in Cleveland, Ohio, fand ich vor einer Reihe von Jahren im Magazin des dortigen « Cleveland Museum of Art » eine kleine kopflose Hockerstatue (Taf. XXXII) [1]), die wegen ihres ungewöhnlichen Typus sowohl wie wegen ihrer Inschrift Beachtung verdient [2]).

Das Material ist der in der ägyptischen Spätzeit häufig verarbeitete harte schwarze Stein, dessen Oberfläche mit der bekannten technischen Meisterschaft poliert ist. Der Mann kauert auf einer ziemlich hohen rechteckigen Basis, die an mehreren Stellen leicht bestossen ist. Er legt seine Arme, wie sich das häufig findet, gekreuzt auf seine Knie. Die Füsse schauen nackt aus dem etwas oberhalb der Knöchel endenden Gewande hervor. Auch das ist bei Hockerstatuen aller Zeiten nicht ungewöhnlich [3]). Dagegen kenne ich kein Gegenstück zu der Art, in der das Osirisfigürchen mitsamt seinem niedrigen Sockel auf die Füsse des Kauernden gestellt ist [4]), sodass es zwischen seinen Beinen aufragt, fast als schwebe es in der Luft [5]).

Diese Osirisfigur trägt die Bündelkrone mit Uraeus und zwei Straussenfedern sowie den geflochtenen Bart und hält in den vor der Brust gekreuzten, also nach Roeders Feststellung [6]) auf Oberägypten weisenden, Händen seine kurzgestielten Abzeichen, den Hirtenstab und die « Geissel ».

---

[1]) Zu diesem Ausdruck, vergl. *Mitt. Jnst. Kairo* 12 (1943), S. III.

[2]) Die Statue kam im Jahre 1932 als ein Geschenk aus dem Nachlass von Mr. Samuel Mather in das Museum ; über ihre Herkunft konnte ich bei der Direktion nichts erfahren. Ein kurzer Bericht über die Inschrift, den ich seinerzeit an das *JEA* geschickt habe, ist m. W. nicht veröffentlicht worden.

[3]) Vgl. Borchardt, *Statuen* 2, 477 (MR). 3, 707 (Dyn. 19). 727 und 819 (spät). 862 (NR). — Legrain, *Statues* I, 42122 (NR). II, 42170 (Dyn. 19). III, 42215 u. 42233 (Dyn. 22). — Bosse, *Menschliche Figur* Nr. 58 A (spät). Etwas anders : Borchardt, *Statuen* 2, 564 (spät).

[4]) Die Füsse sind so weit auseinandergestellt, dass der Sockel des Götterbildes auf den Wurzeln der beiden grossen Zehen aufsitzt. — Bei Kairo 771 (Borchardt, *Statuen* 3, NR) ist ein ganzes Tempelchen auf die Füsse des Hockers aufgesetzt.

[5]) Eine gewisse Ähnlichkeit hat die Art, wie die Statuette des Suchos, auf einem niedrigen Sockel, vor den Hocker gestellt ist in Kairo 42169 (Legrain, *Statues* III - Dyn. 19).

[6]) G. Röder, *Ägyptische Bronzewerke* (1937), S. 89-91. Bei der Herkunft unserer Statue aus dem Delta ist das auffallend.

Zu beiden Seiten der Osirisfigur laufen auf dem Schurz des Mannes je zwei Reihen einer von rechts beginnenden ziemlich kunstlos eingeschnittenen Inscrhrift, die ich in umgekehrter Schriftrichtung wiedergebe :

Aus dieser Inschrift ersehen wir, dass die Statue einst in der zum elften unterägyptischen Gau gehörenden Stadt *šdn·w* im Südosten des Deltas [1])

[1]) Dem klassischen Φαρβαιθος, Pharbaethus, heute Horbeit nordöstlich von Zagazig. Vgl. GAUTHIER, *Dict. géogr.* II, 114, V, 151, SETHE, ZÄS 63, 99. JUNKER, *Onurislegende*, S. 45. KEES, Artikel *Pharbaithos*, PAULY-WISSOWA, *Real. Enc.* 38 (1938), 1817 ff.

in einem Osirisheiligtum aufgestellt war, genauer vielleicht in einer Osiriskapelle des Tempels dieser Stadt, als dessen führende Gottheit in der Spätzeit der Falke « der Horus mit den beiden Augen » verehrt wurde.

Von einem in *šdn·w* verehrten Osiris ist auch, auf der der Sammlung Posno entstammenden Stele Berlin 8738 die Rede, die PIEHL, ZÄS 31, S. 84 ff. veröffentlicht und kurz besprochen hat [1]). Sie berichtet über den Bau eines Gebaudes ( ) [2]) für den Tempel des verbindet (oder identifiziert?) den also mit einem m. W. sonst nicht bekannten *wšir m r3 mḥtj* (?) « Osiris in der nördlichen Türe (?) [3]). Die Grenzen des Gebäudes wer-

[1]) Vgl. auch *Ausführl. Verzeichnis Berlin* 1899, S. 254 und *Recueil* 38, 180 ff. — Von der Inschrift auf der *Annales* 22, 27 mitgeteilten Stele sind nur die Götternamen erhalten.

[2]) Vgl. *Wb.* II, 385, 16.

[3]) Ob dieser Osiris der in unserer Inschrift genannte « Osiris, der grosse Gott » (so ist wohl aufzulösen), der in *šdn·w* verehrt wird (*wšir nṯr '3 ḥrj-ib šdn·w*) ist, lässt sich zur Zeit nicht entscheiden. Es ist aber wohl möglich. Wenn GAUTHIER (*Dict. géogr.* III 120) *r3 mḥ.t* als Namen der Nekropole von *šdn·w* in Erwägung zieht, so ist das aus der Berliner Inschrift geraten. — Möglich scheint mir aber eine ganz andere Auffassung. Vielleicht ist als *Ḥr-mr.tj-wšir* (wie etwa) zusammenzufassen, und im Folgenden steckt eine Angabe über die Lage des Gebäudes, die mit dem darauf folgenden, sonst ganz in der Luft hängenden Personennamen zusammengehört. Also ein *iḳd-nḏš.t* — Gebäude (d. h. einen Bau aus Lehmziegeln ?) für den Tempel des Har-merti-usire, (gelegen in dem *r3 -mḥ.t* (?) des *p3 -drp* u.s.w.), woran die Angabe der Grenzen nach den 4 Himmelsgegenden sich gut anschliessen würde. Zu dem bisher freilich nicht bekannten *r3 -mḥ.t* (?) wäre der Ausdruck *r3 -mḥw* (*Wb.* II, 397, 12) zu vergleichen, der Neuägyptisch in einem Verzeichnis von Bauarbeiten begegnet, wo Leute

den nach den vier Himmelsgegenden angegeben, und gegen einen etwaigen « Zerstörer » (*šk*) werden die « die Götter, die lebenden « Seelen » in *šdn·w* » angerufen. Leider werden die Personen dieses Götterkreises von *šdn·w* nicht einzeln aufgeführt [1].

Ein « Osiris, der Stier, *ḫntj-imnt.t*, der grosse Gott, der Herr von *šdn·w* », begegnet ferner auf der Opferplatte eines ungenannten Königs aus griechisch-römischer Zeit [2]) in Kairo (AHMED KAMAL, *Tables d'offrandes* 23078), die nach BRUGSCH (*Dict. géogr.*, S. 805) aus Unterägypten stammt. Aber das ist alles, was wir sonst an Nachrichten über einen Osiris in *šdn·w* besitzen.

Der in der Clevelander Statue Dargestellte *ḥr-wḏ3 (.w)* — ἁρυώτης, ϩⲉⲣⲟⲩⲟϫ — [3]) war stolz auf seine Abkunft, die er auf einen gleichnamigen Wesir [4]) zurückführte, und nennt uns daher seine Ahnen bis ins

---

erwähnt werden (*Belegstellen* des *Wb.*, S. 589). Die Frage lässt sich nicht entscheiden, solange der Sinn des in Zeile 6 unklar bleibt. (Am Ende von Zeile 8 wird übrigens in zu verbessern sein.) — Anstatt (RANKE, *PN*, 126, 21) ist wohl besser (« der Schenkker » ?) zu lesen.

[1]) Zum Schluss wird einem sonst in der Inschrift nicht erwähnten Manne gewünscht, dass ihn am Leben erhalte.

[2]) So auch Frau Agnes Würz in ihrem Opfertafelkatalog. AHMED KAMALS Datierung (stilistisch 18. oder 19. Dyn., nach Anordnung der Opfergaben saitisch) ist nicht haltbar.

[3]) Auch eine Lesung *wḏ3-ḥr(.w)* (RANKE, *PN*. 88, 26), vgl. assyrisch *uṣi-ḫanša* für *wḏ3-ḫnšw* (RANKE, *Keilschriftl. Material*, S. 36), wäre theoretisch möglich. Sie steckt wohl in ὀτεῦρις. PREISIGKE, S. 245. Die genauere Bedeutung des Sinnes dieser Namen entgeht mir.

[4]) Diesen Wesir hat A. WEIL in seiner Dissertation (*Die Veziere*, S. 148, Nr. 23) seinerzeit angeführt, und zwar nach unserer Statue, die SPIEGELBERG 1905 bei einem Händler in Ägypten gesehen hatte !

fünfte Glied. Es ist interessant zu sehen, wie der Name des Wesirs sich, jeweils ein Geschlecht überspringend, vom Grossvater auf den Enkel forterbte — ein Vorgang, der in Ägypten zwar nicht die Regel aber doch oft genug zu beobachten ist —, sodass der in der Statue Dargestellte wieder den Namen seines Urururgrossvaters trug.

Während ἁρυώτης [1]) einer der häufigen Namen der ägyptischen Spätzeit ist, begegnen zwei von den übrigen Personennamen des Textes bisher nur hier. Der Name der Mutter [2]) des Stifters ist gewiss gut ägyptisch und wird als *t3-šrp(.t)* « die Lotosblume » [3]) aufzufassen sein. Der Name *ppn* dagegen, den Vater und Urgrossvater tragen, und *kkn (k3k3n)*, der Name der Urgrossmutter, haben ein fremdartiges Aussehen, ohne dass ich über ihre Zugehörigkeit eine Vermutung auszusprechen wüsste.

Unser selbst nennt sich einfach , was in alten Zeiten einmal einen durch die persönliche Bekanntschaft des Königs geehrten Mann [4]) bezeichnete, in der Spätzeit aber wohl nur noch besagt, dass der Träger dieses Titels zu den « Honoratioren » seiner Stadt gehörte. Dagegen tragen sein Vater sowohl wie seine drei anderen direkten Vorfahren den seltenen Priestertitel « der grosse Kämpfer », der u. A. von

---

[1]) Mit den Varianten ἁρυώθης und ἁρυῶτις, PREISIGKE, S. 57/58. Vgl. auch RANKE, *PN*, 246, 23.

[2]) Unser Text führt den Namen des Vaters mit , den der Mutter mit ein, wie das auch sonst vorkommt.

[3]) *Wb.* 4, 195. Der Frauenname RANKE, *PN*, 117, 18, ist, wie ich durch G. FARINA erfahre, (nicht !) zu lesen, also mit dem unseren identisch.

[4]) So nach den eingehenden Feststellungen JUNKER'S (*Giza* II, S. 39 ff.) gegenüber SETHES Auffassung als « Königsabkömmling ».

einem späten Grabstein unbekannter Herkunft in Hildesheim bekannt ist, auf dem er durch drei Geschlechter hindurch in der gleichen Familie erscheint [1]).

Sonst kann ich diesen Titel nur noch an drei Stellen nachweisen :

1. Auf einer späten « Stele » in Kairo [2]), wo er mit den Titeln , a) und b) verbunden ist, die eine einwandfreie Lokalisierung nicht ermöglichen.

2. Auf dem späten Grabstein Louvre C 110 [3]), wo ihm die gleichen drei Titel vorangehen und die Titel und ? [4]) folgen.

3. Bei ROCHEMONTEIX, *Edfu* I, 265 [5]).

Ein Titel *wr-'ḥ3* « der im Kämpfen Grosse », also in umgekehrter Wortfolge, begegnet bei DÜMICHEN, Kalender Inschriften, S. 107, in griechisch-römischer Zeit und auf dem aus Achmim stammenden späten Stein eines *ḥm-nṯr* des Schu und der Tefêne in Kairo, den LIEBLEIN in sei-

---

[1]) Hildesheim Inv. Nr. 9, vgl. RÖDER, *Die Denkmäler des Pelizaeus-Museums*, S. 92.

[2]) MARIETTE, *Catal.* 1240, vgl. LIEBLEIN 2414. Der Stein findet sich nicht unter AHMED KAMALS, *Stèles ptolemaïques et romaines*, wird also vorptolemäisch sein. Die Schreibung ist nach LIEBLEIN .

a) Nach *Wb.* 3, 164 als « Priester des Osiris von Abydos » und as Nebutitel achminischer Priester belegt.

b) Zu diesen Titel, vgl. POSENER, *La première domination Perse en Egypte*, S. 10, Anm. (j).

[3]) PIERRET, *Recueil* II, S. 41, Herkunft unbekannt. Im *Wb.*, als « Louvre Nr. 110 » bezeichnet.

[4]) So nach einer Abschrift von A. Vercoutter, die J. Vandier auf meine Bitte hat anfertigen lassen. Der Titel ist einmal , einmal ohne das geschrieben.

[5]) So nach *Wb.* 1, 216, 8.

nem Namenbuch (2438) ausgezogen hat, und auf dem er mit den Titeln , und verkoppelt erscheint.

Ähnliche, aber nicht völlig gleichlautende Titel begegnen ebenfalls in Achmim, wo ein des Onuris (Leiden VLDJ 4) zugleich [1]) und ein (Louvre 8026) zugleich ist.

Dass gerade Priester der Kampfgötter Schu und Onuris solche Titel führen, wird nicht wundernehmen, und in ähnlicher Weise mag sich auch der Titel *'ḥ3 -wr* in *šdn·w* erklären. Wenn im dortigen Tempel seine Statue aufstellen liess, so wird er in dieser Stadt zuhause gewesen sein, und es ist nur wahrscheinlich, dass das Gleiche für seinen Vater und dessen Vorfahren gilt. Sie werden Priester des von *šdn·w* gewesen sein, der als ein Kampfgott und Überwinder des Apophis verehrt wurde [2]), und als solche den Titel « der grosse Kämpfer » — der vielleicht auf die Teilnahme des Priesters an den Mysterienspielen Besug nahm — getragen haben.

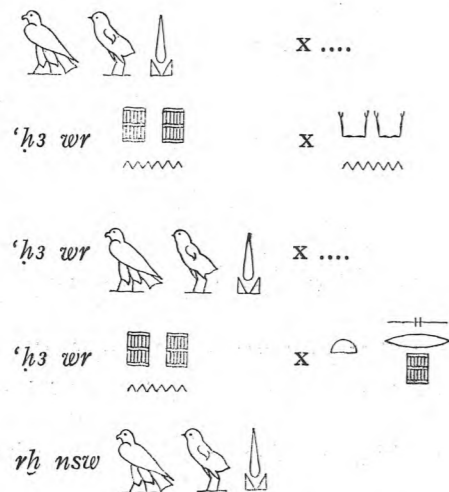
Merkwürdig ist es, dass ein Wesir [3]), also der höchste Beamte des Staates, gleichzeitig einen so lokal beschränkten Titel geführt hat doch mag das in der Herkunft dieses sonst unbekannten und zeitlich nicht genauer fixierbaren Wesirs seinen Grund gehabt haben.

---

[1]) Beides = *'ḥ3 wr pḥtj* « der Kämpfer, gross an Kraft » oder, der Kämpfer des « Kraftvollen (*wr-pḥtj*) » ? Letzteres Beiwort ist für mehrere Götter, darunter gerade auch für den belegt, vgl. EDFU I, 575 (nach *Belegstellen zu Wb.* 2, 107, 14.

[2]) Vgl. H. JUNKER, *Onurislegende*, S. 45.

[3]) Zur späten Schreibung von *ṯ3tj* mit , vgl. WEIL, *Veziere*, S. 140, 11. 154, 34.

Die Aszendenz des in unserer Statue dargestellten Mannes sieht also folgender massen aus :

Zu dem als Stier verehrten und als Mensch meit Stierkopf und Sonnenscheibe dargestellten Osiris von *šdn·w* macht H. KEES mich noch auf E. OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte* (*Unters.* XIII), S. 33 und auf das 3 Km. sö von Horbeit aufgedeckte Stierbegräbnis aus der 30. Dynastie bei Abu Yassin [1]) aufmerksam.

Ci associamo al lutto di tutti gli studiosi per la perdita del compianto Collaboratore, mancato ad Heidelberg, il 22 Aprile 1953.

[1]) *Annales* 38, 609 (mit Tafel a. Plan).

Cleveland Museum of Art - Kopflose Hockerstatue

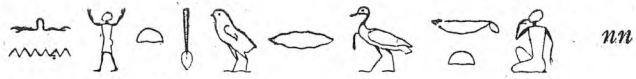
C. E. SANDER-HANSEN

Der Anschrei im Altägyptischen

In der Geschichte vom beredten Bauern wird die Hauptperson bekanntlich auf der Reise von einem vornehmen Räuber auf hinterlistiger Weise seiner Habe beraubt. Der Arme weint und fleht, sein Vergewaltiger antwortet ihm aber nur mit dem Rat sich zu beruhigen.

« sei nicht hoch an deiner Stimme » [1], sagt er und fügt dazu noch eine versteckte Drohung mit dem Tod des so unbequem Schreienden.

Diese Bezeichnung *ḳ3-ḫr.w* « hoch an Stimme sein », ist eine recht gut belegte Verbindung. Das ägyptische Wörterbuch von ERMAN-GRAPOW [2]) kennt sie vom ganz selbstverständlichen Gebrauch des laut Aufschreiens abgesehen ferner noch als Eigenschaftsbezeichnung, z. B. in

« (Ich war Einer), der den mit lauter Stimme zum Schweigen brachte », Siut I, 229. In diesem Fall giebt die Verbindung eine schlechte Eigenschaft an, sie ist jedoch ebenfalls häufig als eine gute vertreten, z. B. in

ḳ3-ḫr.w ḥr nḏ rn-n-nśw.t « mit lauter Stimme bei der Nennung des Königsnamens », Hammamat 114, 4.

Einstweilen hätte es also den Anschein haben können, als wäre auf der betreffenden Stelle der Bauerngeschichte nur die Rede vom spontanen und für seine Lage recht zwecklosen Angstgeschrei des Hilfslosen. Steht es aber eigentlich so schlect mit dem Bauer, wie es scheint, fragt man sich, und im Lauf der Erzählung zeigt es sich dann auch, dass er jedenfalls die Möglichkeit hatte eine Klage wegen Rechtsbruch vor dem Rechtsherrn des Bezirkes

---

[1]) Bauer B. 226.
[2]) Bd. V, S. 3.

einzureichen. Der Räuber, der in dieser Beziehung wohl gut Bescheid wusste, hat sich eben vor der Aussicht gefürchtet, und daher seine Drohung, falls der Überfallene noch mit seinem *ḳ3 ẖr.w* fortsetzen sollte.

Durch seinen Anschrei will also der Bauer vermutlich die Aufmerksamkeit der Gerechtigkeit auf seinen Fall lenken. Dass der Ausdruck *ḳ3-ẖr.w* tatsächlich ein derartiger juristischer Terminus technicus bildet, darf man in Vergleich mit dieser Stelle aus einer Bemerkung eines Expeditionsleiter nach den Malachitgruben in Sinai schliessen [1]. Dieser hochstehende Beamter berichtet von der Aussendung seiner Expedition, von der Schwierigkeit der Aufgabe und endlich auch von seinem Erfolg *nn ḳ3.t-ẖr.w r b3k.t-j* « es gab kein Anschrei gegen meinen Dienst », schliesst er mit ganz besonderem Nachdruck und meint damit, dass ein Einspruch oder Klage gegen ihn nicht zu erheben gewesen ist. Das « Schreien » ist also hier kaum buchstäblich zu verstehen.

Der Anschrei ist der Mittel gewesen um eine Handlung sofort und auf der Stelle zum Verbrechen zu stempeln. In dieser Weise hat er bei vielen Völker Bedeutung, da er als Beweis während eines Prozesses zu benutzen gewesen ist [2]. Für die altägyptische Rechtspflege, zu der unsere Kenntnisse allgemein recht dürftig sind, ist die Sitte also genau so nachzuweisen bei höchst verschiedenen Formen des Verbrechens.

---

[1]) GARDINER-PEET, *Inscript. of Sinai*, 26.

[2]) Vgl. L. L. HAMMERICH, CLAMOR, Köbenhavn 1941. *Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist. Filol. Med.* XXIX, I. Aus dieser Arbeit habe ich den Anlass zu meiner Mitteilung gefunden.

ERNESTO SCAMUZZI

Si-Ment-wōser

(STELE INV. N. 6365, MUSEO EGIZIO DI FIRENZE)

Durante un mio breve soggiorno in Firenze, ho avuto modo di passare alcune ore tra le antichità riunite nelle Sale del Museo Egizio. L'esame di una delle stele, distinta col N. inv. 6365, mi ha riproposto un quesito rimasto tuttora, secondo quanto mi risulta, *sub iudice* : la differente lettura avanzata a proposito del gruppo dei segni geroglifici costituenti il nome del defunto cui è pertinente la stele predetta. Ho ritenuto non inutile dedicare all'argomento una noterella, la presente.

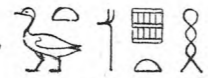
La stele di cui trattasi, fu acquistata, come è noto, or è qualche decennio, da ERNESTO SCHIAPARELLI a Luxor. Tuttora in ottimo stato di conservazione, è attribuibile, come già riconobbe lo SCHIAPARELLI, alla Din. XI, datazione confermata dallo schema compositivo, nonché da evidenti peculiari caratteristiche epigrafiche [1]).

Dobbiamo allo SCHIAPARELLI la prima notizia della stele e la sua traduzione, corredata di sobrio commento, che possiamo leggere nell'articolo *Due iscrizioni inedite del Museo Egizio di Firenze*, pubblicato nel vol. I del *Giornale della Società Asiatica Italiana* (1887). Con lievi ritocchi, la traduzione in parola figurò in appresso nella parte I, pp. 489-90, del *Catalogo*, redatto dallo stesso SCHIAPARELLI intorno alle Antichità egizie fiorentine, sotto il N. 1774.

In ordine di tempo la stele fu oggetto di successivi studi, dovuti a KARL PIEHL [2]), a JULES BAILLET [3]), ad ALBERTO TULLI, il compianto egittologo del Pontificio Museo Egizio Vaticano [4]), e, ultimo, a mia conoscenza, ad ALEXANDER VARILLE, che la fece oggetto di minuziosa analisi [5]).

---

[1]) Cfr. H. E. WINLOCK, *The Theban Necropolis in the Middle Kingdom*, in *The Americ. Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. XXXII (1915) ottobre, p. 6 ; J. POLOTSKY, *Zu den Inschriften der* 11. *Dynastie*, Leipzig, 1929, *passim*.

[2]) *La stèle* 1774 *du Musée de Florence*, in *Sphinx*, vol. IV (1910), pp. 15-17.

[3]) *La stèle de Si- Montou-ousir*, in *Rec. de Travaux* XXVI (1914), pp. 20-22.

[4]) *La stele di Wôser, nel R. Museo Archeologico di Firenze*, in *Rendic. della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. VIII, fasc. I, 1933, pp. 15-20.

[5]) *La stèle de Sa-Mentou-ouser* (N. 6365) *du Musée Égyptien de Florence*, in *Mémoires de l'Institut Français*, to. LXVI - *Mélanges Maspero*, to. I, 1934, pp. 553-566.

Il gruppo dei geroglifici componenti il nome del defunto, che ricorre una sola volta, all'inizio della prima linea orizzontale del testo, fu dal primo Editore della stele letto : Samentuuser ; da questa differisce notevolmente la lettura : *Wôser* (figlio) di Zimònt, avanzata da A. Tulli, il quale affermò riconoscere nella grafia del nome proprio un caso di « permutativo » [1]. Il VARILLE tornò a preferire la lettura Sa-Mentou-ouser (*s3 mnṯw wśr*), la quale si riaccosta, di bel nuovo, a quella che, primo, aveva avanzato E. SCHIAPARELLI. Per la sua lettura il VARILLE arrecò a sostegno la grafia di due nomi, reperibili l'uno, maschile, (SIC), sulla stele N. 13677 del Museo di Berlino [2], l'altro, femminile, sulla stele C 178 del Museo del Louvre [3], senza peraltro analizzare e trattare compiutamente i molteplici aspetti dell'argomento.

Sarà bene, anzitutto, premettere che la serie dei nomi personali, cui va ascritto quello rilevato sulla stele N. 6365 in questione, nulla ha a che vedere con altra serie onomastica, che si affermò non infrequente lungo il Medio Regno, nella quale concomitante al nome del personaggio trovasi quello del padre, in posizione principale quest'ultimo, come lo schema precisa :

nome del padre — *s3* (figlio) / *s3.t* (figlia) — nome del personaggio

ossia, esemplificando :

: *nḥr/j s3 k3jj* = *Ke3j*, figlio di *Nḥr/j* [4],

: *k3jj s3 ḏḥw.tj-ḥtp.w* = *Thuteḥòtpe*, figlio di *Ke3j* [5].

---

[1]) Cfr. nota 6, p. 16 dell'art. cit.

[2]) In *Aegyptische Inschriften aus den kön. Museen zu Berlin, erster Teil*, 1904, p. 207, linea 3 orizz.

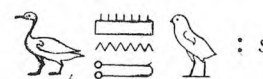
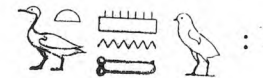
[3]) A. GAYET, *Musée du Louvre. Stèles de la XII dynastie*, 1886, tav. XXXIII, lin. 7-9, estremità di sinistra.

[4]) Cfr. K. SETHE, *Lesestücke*, p. 85, N. 25, a, l. 1.

[5]) Cfr. K. SETHE, *o. c.*, p. 85, N. 25, b, l. 1.

La grafia della particolare serie onomastica qui richiamata per sommi capi non presenta difficoltà di sorta rispetto alla individuazione dei tre elementi componenti, nettamente identificabili. Si aggiunge che le eccezioni non sono davvero numerose : la paternità non è premessa nel nome proprio, che ci documenta un breve testo nel citato *Lesestücke* di K. SETHE :

: *Ttj-ʿ3j.j s3 jnnj* [1]).

Tutt'altra è la composizione della serie onomastica di cui fa parte il nome . Consta essa di due soli elementi :

a) *s3*, *s3.t* (figlio, figlia)

b) nome di divinità, cui è connessa un'apposizione, resa in varia forma grammaticale-sintattica.

Che questa appunto debba essere l'unica scomposizione nei propri elementi dei nomi personali del Medio Regno di cui trattasi, risulta evidente dalla particolare genesi formativa, che mette capo ad altre due serie onomastiche, alle quali possiamo riconoscere la funzione di antecedenti immediate.

Consta la prima di esse di nome proprio (masch., femm.) contenente allusione alla discendenza — beninteso augurata — da una divinità. Ci riferiamo alla frequentissima grafia onomastica : *s3* (*s3.t*) + nome di divinità :

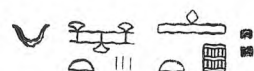
: *s3 rnn.wtt* (RANKE, *Die ägypt. Personennamen* I, p. 283, 14) = Figlio -di-Rnn-wt.t,

: *s3 mnṯ.w* (RANKE, *o. c.*, p. 282, 7) = Figlio-di-Mont,

: *s3.t mnṯ.w* (RANKE, *o.c.*, p. 289, 9) = Figlia-di-Mont.

La posizione del sostantivo « figlio », « figlia » non è fissa : collocato al secondo posto, dopo il nome del dio (κατ' ἐξοχήν), figura nelle frequenti grafie onomastiche del M. Regno, del tipo delle seguenti :

---

[1]) Cfr. K. SETHE, *o. c.*, p. 99, N. 36, l. 1.

: *Sꜣ ḫnś.w*(RANKE, *o. c.*, p. 284, 3) = Figlio-di-Ḫonsu,

: *sꜣ śbk* (RANKE, *o. c.*, p. 284, 11, = Figlio-di-Sobek,

: *sꜣ.t śbk* (RANKE, *o. c.*, p. 293, 9) = Figlia-di-Sobek.

A sua volta, la seconda delle serie onomastiche consta del nome di questa o quella divinità seguito da apposizione :

: *jmn.w jm ḥ'. t* (RANKE, *o. c.*, p. 28, 8),

: *wpj.w -w'j.wt ḥtp.w* (RANKE, *o. c.*, p. 77, 27),

ḥrw 'nḫ.w (RANKE, *o. c.*, p. 246, 12), ecc..

Fanno parte di questa ultima serie tutti quei nomi personali, accetti in particolar modo agli Egizi del M. Regno, nei quali figurò il nome del dio Mont, seguito da apposizione la più varia :

: *mnṯ.w wśr* (RANKE, *o. c.*, p. 153, 27),

: *mnṯ.w ḥtp.w* (RANKE, *o. c.*, p. 154, 21),

: *mnṯ.w jm ḥ'b* (RANKE, *o. c.*, p. 154, 8),

: *mnṯ.w jm jwn.j* (RANKE, *o. c.*, p. 154, 3), ecc..

Possiamo ora venire alla conclusione. Dalle due serie onomastiche or ora fatte presenti, per passaggio progressivo non si può che mettere capo a quella del tipo documentatoci dal nome sulla stele di Firenze : consta, in-

fatti, per una parte del sostantivo « figlio », seguito dal nome di una divinità (come nella prima delle due serie onomastiche di cui sopra), nonché dell'aggiunta dell'apposizione al predetto nome divino (come nella seconda serie).

Lo schema che segue, fissa con la maggiore chiarezza, la formazione progressiva messa testé in evidenza :

a) *sꜣ* (figlio) / *sꜣ.t* (figlia) } + nome divino

b) nome divino + apposizione

c) *sꜣ* (figlio) / *sꜣ.t* (figlia) } + nome divino + apposizione.

Anche in questa serie onomastica la posizione del sostantivo « figlio » non è fissa : esso può trovarsi, sì, collocato al primo posto, ma anche dopo il nome del dio; e, pertanto, tra il dio e la di lui apposizione, comunque espressa, come ad es. nei nomi personali del M. Regno, che qui seguono :

: *sꜣ śbk 'nḫ.w* (RANKE, *o. c.*, p. 284, 13),

: *sꜣ.t śbk jm ḥ'. t* (RANKE, *o. c.*, p. 293, 13),

sꜣ.t ḥrw jm ḥ'. t (RANKE, *o. c.*, p. 292, 2), ecc..

Secondo la conclusione suesposta, può ritenersi per accertato che la lettura: Wôser (figlio) di Zimònt, avanzata per il nome , manca di fondamento. All'incontro devesi riconoscere che la lettura Samentuuser, dovuta all'Editore primo della stele di Firenze, si addimostra l'unica corretta, ossia perfettamente consona all' essenza formativa messa nel presente articolo in evidenza, peculiare di questo, come di tutti gli altrettali nomi personali.

† GEORG STEINDORFF

Bildnis und Biographie eines aegyptischen Beamten des Alten Reichs

Das hier veröffentlichte Denkmal aus dem Alten Reich (Taf. XXXIII) befindet sich heute in einer Privatsammlung in New York und ist mir durch eine ausgezeichnete Photographie bekannt geworden [1]. Es ist eine rechteckige Kalksteinplatte von 81,9 cm (32" ¼) Höhe und 65,8 cm (25" ¼) Breite, die vermutlich aus einer Mastaba in Saqqara stammt und auf dem Handelswege aus ihrer ägyptischen Heimat über Paris nach New York gelangt ist.

Die linke Hälfte der Platte wird von einem sauber ausgeführten vertieften Relief eingenommen: der nach rechts gewendeten, stehenden Figur eines Mannes. Er ist in der typischen Schrittstellung mit vorgesetztem linken Bein dargestellt. Er trägt eine lange Strähnenperücke, die die Ohren bedeckt und auf den Schultern aufliegt, sowie einen kurzen Kinnbart. Der Oberkörper ist nackt, nur geschmückt durch einen breiten Halskragen von bunten Perlen und Armringe um die Handgelenke. Um die Hüften gelegt ist ein kurzer, weiter, waagerecht gefältelter Schurz, der einen dreieckigen Vorbau hat und von einem Gürtelband mit langen Enden gehalten wird, das Festgewand des vornehmen Herren zur Zeit des späten Alten Reiches. Wie wir uns diesen Schurz in Wirklichkeit zu denken haben, zeigt uns z. B. die Statue in der Nische der Kultkapelle in der Mastaba des Mereruka in Saqqara, abgebildet WRESZINSKI, *Atlas zur altägypt. Kulrturgeschichte* III, Tafel 20 [2]. Die Füsse sind nackt, ohne Sandalen. In der vorgestreckten Linken hält er einen langen Stab, das Abzeichen seiner Würde, in der herabhängenden

---

[1]) Sammlung Mallon, Ich bin M. und Mme Mallon zu aufrichtigem Dank verpflichtet, dass sie mir die Erlaubnis zur Veröffentlichung des wichtigen Stücks erteilt haben. — Da ich das Original nicht gesehen habe, muss ich in der folgenden Beschreibung auf manche Einzelheiten (z. B. erhaltene Reste von Bemalung) verzichten, die aber den Hauptinhalt dieses Aufsatzes nicht berühren.

[2]) Ausführliches über die Grundformen der Zeichung des stehenden Menschen in der ägyptischen Flachkunst (z. B. auch Wiedergabe der Hände), s. SCHAEFER, *Von ägyptischer Kunst* (3. Aufl.), Kap. 5, S. 257 ff.; WRESZINSKI, *Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte* III, Text zu Taf. 19, S. 29 ff..

Rechten das sechem-Zepter. Titel und Namen des Dargestellten nennt die waagerechte Hieroglyphenzeile über dem Bildnis : *šps w nsw. t imi r3 s.t ḫntyw-š pr-ʿ3 Mṯṯi* « Würdenträger (?) des Königs, der Vorsteher der Kanzlei, der Pächter des Hofes, *Mṯṯi* » [1]).

Vor *Mṯṯi* steht, in kleiner Figur, « sein Sohn, sein geliebter, *Ptḥ-s3bw* » (nach der übergeschriebenen Beischrift) [2]) nackt, kurz geschorenes Haar ; nur mit einem Perlenkragen (wie der des Vaters) geschmückt. Mit der Rechten fasst er den Würdestab des Vaters, die linke mit geballter Faust hängt herab.

Die rechte Hälfte der Platte wird von einer Inschrift von 4 eingeschnittenen senkrechten Hieroglyphenzeilen eingenommen, die biographischen Charakter hat und in der die pietätvolle Fürsorge des *Mṯṯi* bei der Bestattung seiner Eltern gerühmt wird. Jede Zeile endet mit einem Satze, greift also nicht auf die folgende Zeile über. Die Zeilenanfänge sind nicht erhalten, lassen sich aber, obwohl nur wenige Zeichen fehlen, nicht ergänzen.

TRANSKRIPTION	ÜBERSETZUNG
1) *im3ḫ-y*[a] *ḥz-yn mwt-f sḏ3-n(j) sn*[b] *r imnt(.t) nfr.t (i)sk*[c] *sn ḥr dw3 n(-j) nṯr zb*[d] *m ẖr.t hrw rʿ nb*[e]	1) ...der Geehrte,[a] der von seiner Mutter Gepriesene, ich geleitete sie[b] zu dem schönen Westen und[c] sie dankten (wörtl. priesen den Gott) mir fürwahr[d] täglich[e] ;
2) ... *n sn sḏ3-n.(j) sn*[b] *r imnt.t nfr.t (i)sk*[c] *šd-n(.j)*[f] *ḳrs.t m ẖnw m ḥtp-di-ns t*[h]	2) ... ich geleitete sie[b] zu dem schönen Westen und[c] ich versorgte[f] das Bestattungsmaterial vom Hofe[g], als Totenspende[h] ;
3) ... *im3ḫ.w ḫr nsw.t*[i] *n zp di.(j) m3-sn ḫt nb ḥʿ3y*[k] *r zm3-sn t3*[l] *r imnt.t nfr.t*	3) ... der vom König Geehrte[i], niemals liess ich sie (d.h. die Eltern) sehen irgend etwas Böses (?)[k], bis sie beerdigt wurden[l] (wörtl. sich mit der Erde vereinigten) im schönen Westen ;

1) Der Titel ist häufig in der 5. und 6. Dynastie : *špsw (špss) nswt* ist eine Ehrenbezeichnung für die vornehmen Leute in der Umgebung des Königs, Wb. IV, 449. Über den Haupttitel, vgl. JUNKER, *Giza* VI, S. 19 ; VIII, S. 59. Der Name *Mṯṯi* ist selten ; RANKE, *Personennamen*, S. 167, 24.

2) Häufiger Personenname im Alten Reich ; RANKE, *l. c.*, 141, 12.

Kalksteinplatte aus Saqqara - A. R. (New York - Sammlung Mallon)

4) ... *rmṯ nb n zp ir-y šnn.t rmṯ nb*[m] *ḏr mst(.j)*[n] *(i)sk w(.j)*[c] *gr ḥr md.t m k3.t nb nt nsw.t iry.t*	4) ...alle Menschen (irgend jemand ?); niemals machte ich (etwas), was irgend jemand verstimmen konnte[m] seit meiner Geburt[n]. Wahrlich (?)[c], ich höre (?)[o] von allen Arbeiten des Königs, die getan worden sind.

ERLÄUTERUNGEN

a) *im3ḫy* « der Geehrte » findet sich auch sonst häufig ohne besonderen Zusatz (*Wb.* 1,82) ; doch erwartet man hier im Hinblick auf den Plural in *sḏ3-n(j) sn* und als Parallele zu « der von seiner Mutter Gepriesene » einen Zusatz, etwa *ḫr itf.f* « von seinem Vater ».

b) *sḏ3(j)*, Caus. III. inf., kann hier nicht intransitiv mit der Bedeutung « gehen » (*Wb.* IV, 377) [*sḏ3-n.sn* « sie gingen »] aufgefasst werden, sondern muss transitiv sein « bringen » (SETHE, *Verbum* 1, 442) ; vgl.

N.N.

« Osiris möge den N.N. in Frieden zu dem schönen Westen bringen (geleiten)».

« Als sie zum schönen Westen eingegangen (d.i. gestorben) waren, dankten sie mir » ist unlogisch. Freilich in der 2. Zeile würde « als sie gestorben waren » besser passen !

c) *isk* in der Bedeutung « und » (used conjunctivally) nach GUNN, *Annales du Service* XXV (1925), p. 250. Dagegen wird *isk* in Zeile 4 gebraucht, um einen Hauptsatz einzuleiten und ist mit « jetzt » o. ähnl. zu übersetzen. Den Hinweis auf GUNNS ausgezeichneten Aufsatz verdanke ich (wie auch manche andere Zitate) meinem Freunde Bernard v. Bothmer.

d) *zby* III. inf. « gehen » (*Wb.* III, 429), hier wohl imperativisch (wie engl. « go ! » und als Partikel « fürwahr, wahrlich » gebraucht.

e) wörtl. « mit dem täglichen Bedürfnis jeden Tages » καθ' ἡμέραν ; *Wb.* III, 391.

f) *šdj* « nehmen, fortnehmen » (*Wb.* IV, 560) passt hier nicht ; die Bedeutung muss etwa « zurüsten, bereiten » sein.

g) *m ẖnw* « in der Residenz, am Hofe ». Der Satz ist wohl verstümmelt ; vgl. *Urk.* 1, 138

ḳrst.t nb prr.t m ẖnw « alle Grabausrüstung (*Wb.* V, 66), die vom Hofe kommt », « all the burial materials which issue from the Residence », Wilson, JNES 3,202.

h) Vgl. *Urk.* I, 267

« ich bestattete (*ḳrs-n.j*) meinen Vater *m ḥtp dj nsw.t* als Totenopfer » ; die bekannte Opferformel « der König sei gnädig und gebe » wird hier wohl gebraucht, um zu sagen, dass die Bestattung als Totenspende für den Verstorbenen nach dem Ritual vollzogen worden ist. WILSON, *l.c.*, übersetzt « I buried my father by a boon-which-the-king-gives ».

i) *im3ḫw* altertümliche Orthographie für *im3ḫy* « der vom König Geehrte », ein im späteren Alten Reich sehr gebräuchlicher Ehrentitel.

k) Das Wort *ḥ'3y* ist unklar und gewiss fehlerhaft ; der Sinn muss sein « irgend etwas Böses » oder ähnlich. *ḥ'3* bedeutet, wie auch das Determinativ zeigt, « Kind, Knabe » (*Wb.* III, 42) ; ob etwa eine Verwechslung mit *ḥw3* « faulig sein », « böse sein » (ZÄS 74, 1938, 69) vorliegt ?

l) Vgl. *Urk.* I, 267 : *zm3-n.(j) t3 im.f r imnt(.t) nfr.t* « ich beerdigte ihn in dem schönen Westen » (WILSON, *JNES* 3, 202).

m) *šnn.t rmṯ nb Wb.* IV, 315 ; dieselbe Phrase z. B. SELIM HASSAN, *Excav. at Giza*, 1933-34, vol. V, p. 241, Zeile 4.

n) Dieselbe Schreibung von *msj* « gebären » (gebärende Frau auf dem Schriftzeichen *ms*) z. B. JUNKER, *Giza* III, Abb. 28, p. 177.184 (nach freundlicher Mitteilung Bothmers).

o) *gr* enklitisches Adverb ; GARDINER, *Grammar*, § 205 ; *ḥr md.t* ; *ḥr* mit Inf. gebraucht wie ein englisches Participium Praesentis, scheint nicht vor der 6. Dyn. vorzukommen ; *md.t* « sprechen » in der Bedeutung « hören » ; vgl. GUNN, *l. c.*.

* * *

Der vorliegende Text ist, wie Übersetzung und Erläuterungen zeigen, kein literarisches Meisterwerk ; weder Stil, noch Grammatik oder Orthographie sind mustergültig. Mit Regelmässigkeit ist nur nach dem Brauch des Alten Reichs das Suffix der l. Sg. ungeschrieben (von mir mit [*j*] wiedergegeben). Ich möchte annehmen, dass der Grabinhaber bei Lebzeiten einen Schriftgelehrten beauftragt hat, ihm eine laudatio funebris für sein Grab zu verfassen mit bestimmten Hinweisen für deren Inhalt. Dieser hat den

Auftrag schlecht und recht ausgeführt. Da er keine passende Vorlage hatte, die er kopieren konnte, hat er selbständig eine Reihe von Phrasen, die er in der Schule gelernt hatte, zusammengestellt und eine Lobrede geschaffen, in der dem Wunsche des Auftraggebers entsprechend, dessen Kindesliebe und Pietät, wie überhaupt seine Bravheit gerühmt wird.

Mṯṯi (*Metjetji*) ist eine nicht unbekannte Persönlichkeit. Er ist identisch mit dem « vom Grossen Gotte Geehrten »

« Vorsteher der Kanzlei der Pächter des Hofes *Mṯṯi* », dessen schöne, wohlerhaltene Holzfigur von dem Museum of Fine Arts in Boston erworben und von BERNARD v. BOTHMER in dem Bulletin dieses Museums, vol. XXVI, No. 264 (Juni 1948), veröffentlicht worden ist. Die der VI. Dynastie angehörige Statue soll südlich von dem Serapeum in der Nekropole von Saqqara gefunden worden sein. Es liegt kein Grund vor, an dieser Provenienzangabe zu zweifeln. Da die Figur sicherlich aus der Mastaba des Dargestellten stammt, so ist damit auch deren Lage und damit die Stätte, von der unser Denkmal stammt, festgestellt.

Anche alla memoria di questo illustre Collaboratore, mancato il 28 Agosto 1951, l'espressione del nostro sincero rimpianto.

AKSEL VOLTEN

Die moralischen Lehren des demotischen Pap. Louvre 2414

Der demotische Pap. Louvre 2414 ist ohne TAFELN [1]) zuletzt von E. REVILLOUT [2]) herausgegeben worden, nachdem früher auch PIERRET [3]) sich mit ihm beschäftigt hatte. Später hat SPIEGELBERG [4]) einige Stellen behandelt.

Zur Niederschreibung der Maximen ist ein Stück Papyrus benutzt worden, dessen vorhergehender Teil das Konzept einer Klage bei dem König seitens eines κατόχος enthält [5]). Diese Klage erzählt von einer Haussuchung, die von Gewaltsamkeiten und Räuberei begleitet war. Über dieselbe Haussuchung wird bei dem König Ptolemaios Philometor geklagt in einem griechischen Papyrus geschrieben von einem κατόχος im memphitischen Serapeum, Ptolemaios Sohn des Glaukias [6]). Der Klager Ptolemaios wird in unsrer demotischen Klageschrift als ein Genosse des Klagenden erwähnt, während seinerseits Ptolemaios in seiner Klage beim Könige als Leidensgenossen in den erwähnten Übergriffen seinen Gefährten, einen gewissen Harmais, nennt. Dieser Harmais wird deshalb, wie von REVILLOUT

---

[1]) Ich verdanke die hier gegebenen Photographien der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. J. VANDIER, Conservateur du département égyptien du Louvre.

[2]) REVILLOUT, *Quelques textes traduits à mes cours.* Paris, 1893, S. XXV ff.

[3]) *Recueil de travaux* I (1880), S. 40 ff., mit Tafeln. Vgl. auch REVILLOUT in *Revue égyptologique* I (1880), S. 163.

[4]) *Demotische Grammatik*, Heidelberg, 1925, *passim.*

[5]) Die Photographie Taf. XXXIV zeigt die linke Hälfte dieser Klage. REVILLOUT hat in seiner Handkopie, *Quelques textes u.s.w.*, S. XVII, die rechte abgebrochene Hälfte hinzugefügt. Dass wir nur ein Konzept vor uns haben, zeigt SETHE, *Ein bisher unbeachtetes Dokument zur Frage nach dem Wesen der κατοχή im Serapeum von Memphis*, Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 2., Berlin und Leipzig, 1921, S. 5 (69), vgl. ULRICH WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I, Berlin-Leipzig, 1927, S. 134, und S. 127.

[6]) REVILLOUT, *op. cit.*, S. XIII ff.; WILCKEN, *op. cit.*, S. 129, f.. Eine andere Klage (ebenfalls Konzept) über denselben Vorfall seitens Ptolemaios des Sohnes des Glaukias ist zum Strategen gerichtet; s. REVILLOUT, *op. cit.*, S. XV, WILCKEN, *op. cit.*, S. 128-129. Den Genossen Harmais erwähnt Ptolemaios auch in einer Klage wegen eines anderen Vorfalles, s. REVILLOUT, *op. cit.*, S. XVI, WILCKEN, *op. cit.*, S. 138. Die Rückseite unseres Papyrus Louvre 2414 enthält eine griechisch geschriebene Abrechnung des Ptolemaios des Sohnes des Glaukias vom Jahre 159 v. Chr., s. WILCKEN, *op. cit.*, S. 133, und S. 410. In dieser wird ein Harmais erwähnt.

erschlossen [1]), der Verfasser der demotischen Klageschrift sein. REVILLOUTS fernere Annahme, dass derselbe der Niederschreiber der danach folgenden Maximen sei, ist jedoch zweifelhaft. Die Klage und die Maximen sind möglicherweise nicht, wie er behauptet [2]), von derselben Hand geschrieben. Indessen können die Maximen, wozu der Papyrus der Klageschrift benutzt worden ist, kaum so sehr viel später als die Klage geschrieben worden sein, und sie werden wohl trotz sprachlicher Sonderheiten, die sonst erst in späterer Zeit auftreten [3]), schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. niedergeschrieben worden sein.

1. (vgl. Taf. XXXIV, 1)	1
1. *t3 mtrj.t p3 wr ḏl tj-f (n) p3e-f šrj mr-f . . . .*	1. Der Unterricht des Obersten des *ḏl*, den er seinem geliebten Sohne gab :
2. *p3 nt ʿn smj nkt m- b3ḥ p3 ntr mtw-f tm tj-s e.ỉr-f (r)tj n-f s ḥr p3e-f ẖnš*	2. Wer ein Ding vor Gott verspricht und es nicht gibt, der wird es ihm zu seiner Schande geben (müssen).
3. *p3 3ḏ p3 tmj e mn ḥ3t-f m-ỉr ỉr-f n-k ỉrj b-ỉr-f tj ẖtb-w k*	3. Der Wütende der Stadt, der keinen Verstand hat, den sollst du dir nicht zum Genossen machen, damit er sie dich nicht töten lasse.
4. *sbt tmj n3e-f ntr.w*	4. Mauer einer Stadt sind ihre Götter.
5. *p3 ỉwnn p3 tmj p3e-f tm-ʿf* (?)	5. Das Götterhaus der Stadt ist ihr.....
6. *p3 ḥrj p3 tmj p3e-f rmt ʿ3*	6. Der Herr der Stadt ist ihr Heros.
7. *rmt e-f skr (r) p3 mwt p3 nt šm e.ỉr sḥjm.t wn mtw-s hj*	7. Ein Mann, der in den Tod fährt, ist der, welcher zu einer Frau geht, die einen Ehemann hat.
8. *rmt n3-ẖm p3e-f b3j ẖr ʿš3 n-f t3e-f nẖt.t*	8. Ein Mann, der nur wenig zürnt, besitzt einen grossen Schutz.
9. *p3 nt šsm pr e-f mwt ẖr ʿš3 n-f p3e-f ẖnš*	9. Wer sich eines Hauses bemächtigt, indem er tötet, dessen Schande ist gross.
10. *e.ỉr pr wn.w (n) p3 nt e.wn (n) t.t-f*	10. (Denn) ein Haus ist offen für den, der (etwas) in der Hand hat.
11. *bn e 3wj ḏd msḏr.t*	11. Es ist kein. . . . . .zu sagen.
12. *mts p3e-k šrj tj-j ỉr p3 t3 mr-f*	12. Mache deinen Sohn schneidig, dann wird das Land ihn lieben.

[1]) REVILLOUT, *op. cit.*, S. XVII ; SETHE, *op. cit.*, S. 5 (69) ; WILCKEN, *op. cit.*, S. 134.

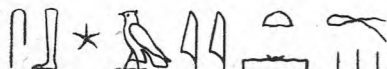
[2]) REVILLOUT, *op. cit.*, S. XIII. Nur eine genaue paläographische Untersuchung des Originalpapyrus kann diese Frage lösen. Sollte der Schreiber der Klage von demjenigen der Maximen verschieden sein, bleibt die Möglichkeit, dass Ptolemaios, der Freund des Harmais, der Schreiber der Maximen sei. Er hat die Rückseite des Papyrus beschrieben, s. oben Note 6.

[3]) Vgl. den Kommentar zu 1,3.

13. *rmt bn e mtw-f rmt-tmj t3e-f 3mj t3e-f mhw3*	13. (Denn) ein Mann, der keinen Landsmann hat, dessen Charakter ist seine Familie.
14. *m-ỉr mẖ mw.t b-ỉr-k ššj*	14. Sei nicht hitzig gegen (deine) Mutter, damit du nicht verachtet werdest.

2. (vgl. Taf. XXXV, 2)	2.
1. *m-ỉr šsm b-ỉr-w šsm-k*	1. Sei nicht dominierend, damit du nicht dominiert werdest.
2. *m-ỉr ỉr n-k rmt bnjn ỉrj*	2. Mache dir nicht einen schlechten Mann zum Genossen.
3. *m-ỉr tj sẖt m-s3 rmt swg*	3. Mache nicht die Tür mit dem Schlüssel zu nach einem törichten Manne.
4-5. *m-ỉr ḳt p3e-k ʿ ḥr t3e-k nḥt* (5) *šʿ-tw-k ỉn-f*	4-5. Baue nicht dein Haus auf Kredit, (5) bevor du es kaufen kannst.
5-6. *m-ỉr sš n3e-k ḏmʿ.w* (6) *e.ỉr-w ʿw ms r ḏr3*	5-6. Prügele nicht deine Kinder, (6) wenn sie zu alt für strenge Behandlung sind.
7. *m-ỉr ẖ3ʿ hwš r ẖrj ẖpr šf3 sntj*	7. Mache nicht (deinen) Ärger bekannt, (dann) entsteht Ansehen und Respekt.
8-9. *m-ỉr ẖ3ʿ hwš t3e-k ḥm.t (r) ẖrj mẖj s* (9) *mj ỉn-s p3e-s nkt*	8-9. Mache nicht bekannt, dass deine Frau (dich) geärgert hat, prügele sie (9) und lasse sie ihr Eigentum wegführen.
10. *m-ỉr sḥwj p3e-k ḥrj m-b3ḥ p3 ntr*	10. Verfluche nicht deinen Herrn vor dem Gotte.
11. *m-ỉr sḥwj p3 nt b-ỉr-rẖ-k s*	11. Verfluche nicht den, den du nicht kennst.
12. *m-ỉr ḏd e.ỉr-ḥr p3e-k ḥrj e-j tj n-k p3 nkt bn e e-f mtw-k ỉn*	12. Sage nicht vor deinem Herrn : « Ich werde dir das Ding geben », wenn du es nicht besitzest.
13. *m-ỉr ḏd ẖr ḥk3-j p3 jʿr mtw-k ḏʿm-f*	13. Sage nicht : « Ich bezaubere den Fluss », indem du ihn stillest.
14. *m-ỉr šsm rmt r tj ʿnẖ-f*	14. Bemächtige dich nicht eines Menschen, um ihn am Leben zu erhalten.

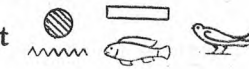
3. (vgl. Taf. XXXV, 3)	3.
1. *m-ỉr mr p3e-k šrj b-ỉr . . . . -f*	1. Liebe nicht deinen Sohn, damit nicht ...... ihn ....
2-3. *m-ỉr ẖ3ʿ hwš p3e-k šrj* (?) *r ẖrj e.ỉr ḏr3*(3) *ṯj t.t-f*	2-3. Mache nicht bekannt, dass dein Sohn (dich) geärgert hat, wenn Gewaltsamkeit (3) seine Hand ergriffen hat.
4-5. *m-ỉr tj ṯj n-f p3e-k šrj ḥm.t ḥr ḥ3t-f ḥ-f* (5) *(r) tm tj ỉr-f 3jt p3 nt ỉr-k ỉr-f*	4-5. Lasse nicht deinen Sohn eine Frau nach seinem eigenen Belieben nehmen, (5) damit er nicht das, was du gemacht hast, zunichte macht.
6. *m-ỉr tj hb-w k mtw-k tj hb-w g3 m-s3-k*	6. Lasse sie dich nicht ausschicken, so dass du sie einen anderen nach dir ausschicken lassest.

7-8. *m-ir tj p3e-k šrj (n) mn-irj.t m-s3 mn-irj.t* (8) *wn mtw-s hj*	7-8. Gib nicht deinen Sohn zu einer Amme ausser einer Amme, (8) die einen Ehemann hat.
9. *m-ir ḳt p3e-k ʿ ḥr t3e-k ḥ.t-ḏ.t*	9. Baue nicht dein Haus auf deine Wohnung der Ewigkeit.
10. *m-ir ḳt ḥt p3e-k ʿ e-f ẖn irpj*	10. Baue nicht dein Haus, so dass es einem Tempel zu nahe ist.
11. *m-ir mšʿ irm rmt swg*	11. Gehe nicht mit einem törichten Menschen.
12. *m-ir ʿḥʿ (r) stm ẖrw-f*	12. Bleibe nicht stehen, um sein Gespräch zu hören.
13. *m-ir tj tḥr ḥ3t p3e-k irj wʿb*	13. Erbittere nicht das Herz deines Priestergenossen . . . .
14. *m-ir ṯj smt pr-ʿ* (?)	14. Nimm nicht das Wesen eines Gewaltätigen (?) an.
15. *m-ir hb rmt is p3e-k ḥrj*	15. Wende nicht einen Mann als Bote an, der deinem Herrn gehört.

KOMMENTAR

1,1 *mtrj.t*] *mtr* « auf den rechten Weg leiten, unterrichten », cf. Anii 3,2 und 9, 19 ; Pap. Beatty V verso 2,8 (= Anii) ; Pap. Insinger 8, 21. 22 ; 9, 6. 12. 16. 18. «Lehre, Unterricht» Anii 9, 14, mit zusammen in dem Anfang des Weisheitsbuchs des Anii, s. ZÄS 32 (1894), S. 127, vgl. Amenemope I, 2.

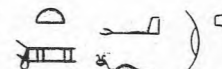
ḏl] Bedeutung unsicher. Das Determinativ könnte vielleicht sein, und wir könnten kopt. ϫⲱⲱⲗⲉ « Ernte einsammeln » vergleichen. Dies Wort existiert mit eben diesem Determinativ im Demotischen als *ḏlʿ* (SETHE, *Demotische Urkunden zum ägypt. Bürgschaftsrechte*, Leipzig, 1920, S. 111 und Taf. 19, 9, 18 = Pap. dem. Heidelberg 723) und scheint dort wie im Koptischen (vgl. CRUM, *Dict.*, S. 766) « Steuer einsammeln » bedeuten zu können. SETHE a. a. O. zeigt, dass das Wort *ḏlʿ* auch von Ländereien gebraucht wird « in den Flurbezeichnungen : *p3 ḏlʿ rsj* « das südliche *ḏlʿ* » Eleph. 4, 14, griech. wiedergegeben πετλαρῆς (RUBENSOHN, *Griech. Pap. von Elephantine*, S. 66) und *p3 ḏlʿ mḥtj* « das nördliche *ḏlʿ* » GRIFFITH, *Rylands* III, 408 ».

Das Wort *ḏlʿ*, das in πετλαρῆς eingeht, hat SPIEGELBERG (*Demotische Papyrus von der Insel Elephantine* I, Leipzig, 1908, S. 7) in einer Edfuer

Schenkungsurkunde als wiedergefunden, und er identifiziert das letztere Wort mit ebenso wie das Berl. *Wb.* V, 356 und 387. *wr ḏl* könnte demnach « Distriktsvorsteher » bedeuten.

tj-f] Relativ ohne Aleph prostheticum. SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 552.

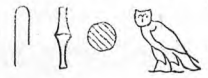
mr-f] - *f* ist zweifelhaft. Das letzte Zeichen der Zeile, dessen Lesung unsicher ist, bezeichnet, dass jetzt die Lehre anfängt, entspricht also unserem Kolon, vgl. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Papyri in the Rylands Library*, vol. III, Manchester-London, 1909, S. 420.

1,2 *tj-s*] Vgl. zum *-s* SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 255.

ḫnš] 1, 9; Setne 5, 6; Harfenspieler 2, 2; Pap. Insinger 5, 18; 9, 2; 10,13; 13,20; 15,7; 25,19; 27,17. Das Wort ist früher *ḫnšt* gelesen worden. Aber es entspricht dem kopt. ϣⲛⲟϣ, alt und das *t* ( ) ähnliche Zeichen wird deshalb das alte repräsentieren. Ähnlicherweise hat im Demotischen das Krokodildeterminativ sich in ein *f*- ähnliches Zeichen entwickelt, s. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch*, Kopenhagen, 1941, S. 99.

1,3 *ḥtb-w k*] Vgl. 3,6 : *m-ir tj hb-w k*. Das Suffix ist als Objektspronomen verwendet worden. Dieser Sprachgebrauch ist besonders nach dem Partizipium neuägyptisch belegt, s. ERMAN, *Neuägypt. Gramm.*, § 82, VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, S. 65. Nach *sḏm-f* wird im Demotischen das Suffix sonst erst in späterer Zeit als Objektspronomen gebraucht, vgl. BRUGSCH, *Thesaurus*, S. 931 : *ḳsi3-w f* « sie bestatteten ihn » (Anfang der Römerzeit). Auch im grossen magischen demotischen Pap. Lond.-Leid. finden wir *f* als Objektspronomen, s. SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 255.

1,4 *ntr.w*] Am Anfang der Zeichengruppe hat der Schreiber fehlerhaft einen wagerechten Strich geschrieben und dann diesen durch die zwei schrägen Striche wegkorrigiert.

1,5 *iwnn*] Diese Lesung verdanke ich W. Erichsen. Vgl. *Wb.* I, 55 : , Wohnung (o. ä.) eines Gottes.

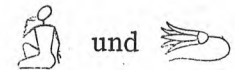
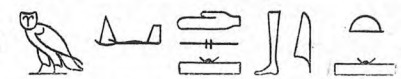
tm-ʿf (?)] Vgl. *Wb.* V, 306 : belegt Gr. als Bez. für

den Mond. Das letzte Zeichen der Zeile könnte vielleicht (!) das Determinativ sein, vgl. ERICHSEN, *Demot. Lesestücke* I, 3 Schrifttafel AA I. Man vermisst das Gottesdeterminativ. Da das Wort mit *nṯr.w* in 1,4 und *rmt ʿȝ* in 1,6 parallel steht, wird es etwas Göttliches bezeichnen.

1,6 *rmt ʿȝ*] als Ausdruck für den Verstorbenen. S. SPIEGELBERG, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Die demotischen Denkmäler* II, Text, S. 114, Anm. I, wo zitiert wird Cairo 31095 (ibid. I, S. 26) ; 1 Chamoes 4,16 (mit *ḥrj* zusammen wie hier) ; BRUGSCH, *Thesaurus* 1539. S. ferner I Chamoes 4,11 (mit *ḥrj* zusammen) ; II Chamoes 2, 8. 10 ; BRUGSCH, *Thesaurus* 939. In einem unpublizierten Fragment einer Setne-Erzählung in der Kopenhagener-Sammlung dringt Setne in ein Grab ein und begegnet dort einem *rmt ʿȝ*. Die altägyptische Verehrung hervorragender Verstorbenen, die mit dem griechischen Heros-Kult verwandt ist, existiert bekanntlich noch heute lebendig, s. WINIFRED S. BLACKMAN in *JEA* XI (1925), S. 56.

1,7] Die Reihenfolge ist Prädikat-Subjekt, vgl. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch*, S. 116.

šm e.ἰr] Die Lesung *šm ἰrm* ist kaum möglich, vgl. *ἰrm* in 3,11. Man muss sicher mit Revillout *šm e.ἰr* lesen, vgl. SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 390 a. Möglich wäre anch *ẖne*, vgl. jedoch 3, 10.

1,8] Vgl. Pap. Carlsberg II, 5, 19-20, wo dieselbe Maxime in etwas veränderter Form steht, s. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch*, S. 81-82.

1,9 *šsm*] , vgl. 2,1. 14. Das Wort ist kaum mit dem kopt. ϣⲱⲥⲙ̄ identisch. Zur Stütze der Gleichsetzung mit dem alten *sḫm* kann angeführt werden, dass da ältere (*Wb.* IV, 246) in griechischer Zeit zu heissen scheint (*Wb.* IV, 546).

mwt] ⲘⲞⲨⲞⲨⲦ « töten, ermorden ». Vgl. W. TILL in ZÄS 73 (1937), S. 133. JUNKER, *Grammatik der Denderatexte*, § 117, S. 96, gibt eine spätzeitliche hieroglyphische Stelle, wo *mwt* « töten » bedeutet (M D IV 74,22) : « Re hat befohlen, dich zu töten ».

1,10] begründet die vorhergehende Maxime : Man kann immer eine Wohnung erhalten, wenn man nur dafür bezahlt. Begründende Parallelverse, die mit *e.ἰr* anfangen, sehen wir im Pap. Insinger 3,19 4,17 15,22 26,24 28,12.

1,11] könnte mit 1,12 und 13 ein Ganzes bilden und die Erziehung des Kindes behandeln. Wir könnten dann vermuten, dass im rätselhaften *ȝwj* das alte Wort « Böses » (*Wb.* I, 48) steckt. Zur Lesung *msḏr.t* ist Pap. mag. Lond.-Leid. 3, 16 zu vergleichen. Statt des Fleischstücks haben wir hier als Determinative und . Möglicherweise ist das Wort der Anfang einer Festhymne, die in der Schule gelernt wurde. Das Wort *ḏd.w* « Lieder » wird in « Sonnenauge » 21,31 mit dem Lotus determiniert. Wie W. ERICHSEN bemerkt, besteht auch die Möglichkeit, dass der Lotus, wie so oft in der Spätzeit, als *nfr* gelesen werden soll.

1,12 *mts*] Vgl. *Wb.* II, 182 : . S. betreffend *mds* in figürlicher Bedeutung KEES in ZÄS 60 (1925), S. 2-3 und CAROLINE L. RANSOM, *The Stela of Menthu-Weser*, New-York, 1913, S. 19.

tj-j ἰr] = Finalis ⲦⲀⲢⲈ . Unsre Stelle ist eine starke Stütze für die scharfsinnige Annahme POLOTSKY'S (*Études de syntaxe Copte*. Le Caire, 1944, s. besonders S. 12), dass der Finalisanfang ⲦⲀ ein älteres repräsentiert. Die Bedeutungsentwicklung ist : (Erziehe deinen Sohn gut) 1) und ich gebe, dass die Menschen ihn lieben = dann gebe ich u.s.w. > 2) dann werden die Menschen ihn lieben > 3) damit die Menschen ihn lieben werden.

1,13] begründet die vorhergehende Ermahnung, den Sohn gut zu erziehen : ein guter Charakter macht beliebt. Dieselbe Maxime steht im Pap. Insinger 25,16, vgl. VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch*, S. 75.

1,14 *mḫ*] Das nach *m-ἰr* folgende Wort muss ein Verbum sein. Es steht da *m ḫ* « im Körper ». Vielleicht ist damit das Verbum *mwḫ* « brennen » (ⲘⲞⲨϩ <), gemeint. Es wird von der Hitzigkeit gebraucht im Pap. Insinger 29,12.20 30,10.14 34,22 35,2.

Eine reduplizierte Form *mwḥmḥ* « brennen » steht im Pap. Insinger 18,10. Statt *mḥ mw.t* dürfen wir deshalb hier vielleicht *mḥmḥ* « hitzig » sein « lesen und übersetzen : « Sei nicht hitzig, damit u.s.w. » .

2,3 *sḫt*] Vgl. ⲥⲱϣⲧ « aufhalten », als Nomen « Hindernis » (CRUM, *Dict.*, S. 378). Hierzu gehört ϣⲟϣⲧ « Hindernis, Schlüssel » (CRUM, *Dict.*, S. 608).

ϯ ϣⲟϣⲧ bedeutet « (die Tür) mit dem Schlüssel zumachen ». Der Sinn der Maxime ist mit demjenigen der vorigen parallel : Behalte nicht einen Toren zu lange in deinem Hause. Das kopt. ⲥⲱϣⲧ « zurückhalten » wird von dem Kausativ « zurückweichen lassen » (*Wb.* IV, 265) stammen.

2,4-5] Die Wörter *š'-tw-k in-f* sind an falsche Stelle in der folgenden Maxime geraten, wo sie keinen Sinn ergeben. Vielleicht stammt der Fehler aus einer Vorlage, aber es ist auch möglich, dass unser Schreiber vergessen hat, die lange Maxime zu beenden, die mehr als eine Zeile einnahm, und dass er erst seinen Fehler entdeckt hat, als er schon den Anfang der folgenden Maxime : *m-ir sš n3e-k ḏm'.w* geschrieben hatte.

š'-tw-] bedeutet nach Negation « bevor », vgl. Pap. Krall L, 10 Q, 12. 18 bis ; Pap. Spiegelberg III, 10 XI, 17. Koptische Beispiele dieser Bedeutung sind Joh. 13, 38 (boheir.) ; Zoëga, *Cat.*, S. 296, vgl. STERN, *Kopt. Gramm.*, § 449. S. ferner SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 148.

in] « kaufen », vgl. VOLTEN, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, S. 97.

2,5-6 *sš*] Kopt. ⲥⲱϣ « schlagen », vgl. VOLTEN, *Das demot. Weisheitsbuch*, S. 97.

2,7 *ḫ3' r ḫrj*] Vgl. 2,8 und 3,2. *ḫrj* ist ϩⲓⲣ « Strasse, Weg ». Das koptische ⲉⲡϩⲓⲣ entspricht ἔξω (CRUM, *Copt. Dict.*, S. 697), vgl. Pap. Spiegelberg IV, 13-14 : *ḫ3' p3 13 n '3m n Pr-ḏwf rt.t-w r ḫjr iwt p3 mš'* « die 13 Asiaten aus P. marschierten heraus unter das Heer ». Man könnte vermuten, dass die Bedeutung der Verbindung *ḫ3' r ḫrj* dieselbe wie die des koptischen ⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ wäre, denn die Übersetzung « vergeben » würde einen guten Sinn an unseren drei Stellen ergeben. Aber sie passt nicht im Pap. Insinger 33,22, wo nur die Übersetzung « bekanntmachen, publizieren » möglich ist.

ḫpr] Oder vielleicht : « wenn Ansehen und Respekt entstehen sollen ».

2,8-9 *hwš t3e-k ḥm.t*] Wortgetreu « den Ärger deiner Frau » d. h. « den Ärger, den deine Frau (dir) verursacht ».

mḫj s] Oder vielleicht mit SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 122 : « wenn sie streitet, möge sie ihr Vermögen nehmen ».

2,13 *ḏ'm*] Ein Verbum *ḏ'm* wird in Sonnenauge 11,17 von der Stille des Meeres gebraucht. Hiermit vergleicht Spiegelberg II Chamoes 6,17 und kopt. ϫⲁⲙⲏ (*Kopt. Hdwb.*, S. 269).

2,14] bedeutet wohl : Mache nicht einen Menschen zu deinem Sklaven unter dem Vorwand, dass du ihn ernähren wirst. Oder : kommandiere nicht zu essen.

3,2-3 *ḏr3 tj t.t-f*] Vgl. die Zusammensetzung *ḏr-t.t* « Gewalt, Brutalität », Rosette, Z. 15 ; Pap. Insinger 3,5 23,24 ; s. auch Pap. Rylands IX, 1,6. Sinn entweder : wenn er gewalttätig gewesen ist und sich mit dir, seinem Vater, geschlagen hat, oder : wenn du, sein Vater, ihn durch Prügel zurechtgewiesen hast.

3,6 Vgl. zum Inhalt Pap. Insinger 21,22.

g3] = *kj* « anderer » ; vgl. kopt. ϭⲉ = ⲕⲉ und Pap. Ins. 32,20 ; Pap. Ryl. IX, 15, 17 ; Sonnenauge 4, 24, 26 ; Pap. mag. Lond.-Leid. 6,8 17,16.

Sehr oft in den Siut-Papyri, s. H. THOMPSON, *A Family Archive from Siut*, Text, Oxford, 1934, S. 129, (Nr. 318). S. ferner SETHE, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte*, Leipzig, 1920, S. 192-193 ; SPIEGELBERG, *Demot. Gramm.*, § 421, Anm..

3,7 *mn-irj.t*] SPIEGELBERG, *Der Sagenkreis des Königs Petubastis*, Leipzig, 1910, Glossar Nr. 149. SPIEGELBERG im *Kairinerkatalog*, *Die demotischen Denkmäler* II, Text, S. 114, Anm. 6.

3,9 bedeutet entweder allgemein : Es ist nicht gut in der Nähe eines Friedhofes zu wohnen, oder vielleicht : Das Land, das zum Unterhalt deines Totendienstes bestimmt ist, darf nicht bebaut sein. Die letztere Erklärung würde voraussetzen, dass *ḥ.t-ḏ.t* ebenso wie *ḥ.t-k3* (vgl. *Wb.* III, 5) sowohl « Grab » wie « Totenstiftung » bedeuten könnte.

Schon REVILLOUT (*op. cit.*, S. XXIII) hat gesehen, dass wir in dem Text poetische Komposition spüren können. Viele Versgruppen sind nach dem Prinzip des parallelismus membrorum zusammengestellt worden. Dies ist der Fall in 1, 4-6 ; 9-10 ; 12-13 ; 1,14-2,1 ; 2,2-3 ; 7-8/9 ; 10-11 ; 3, 2/3-4/5; 9-10 ; 11-12. Die poetische Komposition ist jedoch nicht durchgeführt worden.

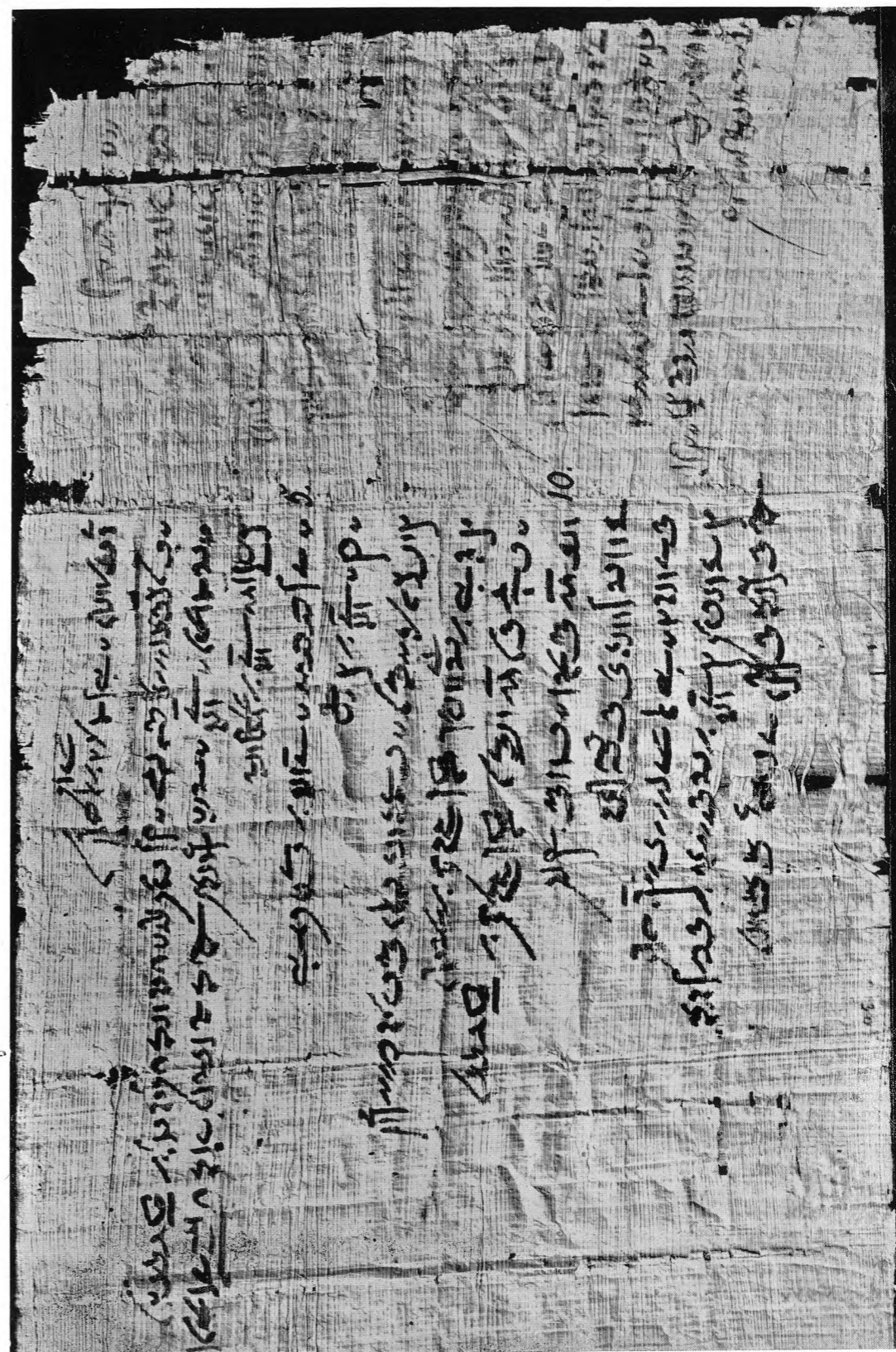
Sichere Einzelverse ohne Parallelverse kommen vor, z. B. 1,2.3.7 2,

4/5. 5/6. 14 3,6. 7/8. Schon dies deutet an, dass wir ein Exzerpt vor uns haben, worin ältere Weisheitsbücher mit grosser Freiheit benutzt worden sind. In einigen Fällen scheint die Vorlage das grosse demotische Weisheitsbuch gewesen zu sein, das uns am vollständigsten im Pap. Insinger vorliegt. 1, 13 ist, wie im Kommentar bemerkt, mit Pap. Insinger 25,16 identisch, ist aber hier mit einem (oder vielleicht zwei) neuen Parallelvers(en) (1,11 ?-12) ausgesteuert worden. Auch 1,8 und 3,6 (s. den Kommentar) können im grossen demotischen Weisheitsbuch das Prototyp besessen haben. Aber es ist natürlich auch möglich und vielleicht wahrscheinlicher, dass der Verfasser unsres Textes und der Verfasser des grossen demotischen Weisheitsbuches beide ältere Weisheitsliteratur benutzt haben, und dass die Übereinstimmungen aus gemeinsamen Quellen stammen.

I
Papyrus Louvre n. 2414

3

2

Papyrus Louvre n. 2414

B. VAN DE WALLE

L'identification d'un fragment de bas-relief provenant du tombeau de Kharouef (Thèbes, n° 192)

Au début de l'année 1886, A. ERMAN, qui entreprenait son premier voyage en Egypte, fit une halte de six semaines à Thèbes et en profita pour prospecter la nécropole thébaine [1]. Le jeune ânier qui lui servait de guide le conduisit ainsi devant une paroi sculptée partiellement dégagée qui appartenait à la chapelle funéraire de Kharouef (*Ḫriw.f*) [2]; celui-ci portait le titre d'intendant de la reine Tiyi. Le tableau qui se rapportait à la célébration du troisième *ḥb-sd* d'Aménophis III (daté de l'an 36 du règne), représentait, dans le style délicat de cette époque, différents épisodes de la fête, entre autres l'érection du pilier *ḏd*. Ce rite singulier était accompli par le roi assisté de quelques officiants, en présence de la reine Tiyi et d'un groupe de princesses.

ERMAN, frappé par l'originalité et l'intérêt de ce tableau, en fit aussitôt un croquis sommaire, permettant de reconnaître l'agencement de la scène et de situer les légendes hiéroglyphiques qui en accompagnaient chacun des éléments. A son retour en Europe, il communiqua son relevé à H. BRUGSCH qui reproduisit le dessin tel quel dans son *Thesaurus* [3].

Depuis lors, le tombeau de Kharouef semble avoir été perdu de vue par les égyptologues, jusqu'au moment où Sir ALAN GARDINER, chargé de dresser le catalogue des tombes thébaines, parvint à retrouver l'emplacement de la paroi sculptée qu'avait vue vingt-cinq ans plus tôt son collègue allemand, et attribua à la tombe le numéro 192 [4].

---

[1]) A. ERMAN, *Mein Werden und mein Wirken*, Leipzig, 1929, p. 218.

[2]) Nous adoptons la vocalisation du nom donnée dans B. PORTER et R. MOSS, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings* I. *The Theban Necropolis*, Oxford, 1927, p. 152 (tombe 192).

[3]) H. BRUGSCH, *Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum*, Abth. V, *Historisch-biographische Inschriften altägypticher Denkmäler*, Leipzig, 1891, p. 1190 ; commentaire pp. 1191-1196 et pp. 1120-1121. Ce croquis a été reproduit dans diverses publications et en dernier lieu dans H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, sub verbo *Dedpfeiler*.

[4]) AL. H. GARDINER et A. E. P. B. WEIGALL, *A Topographical Catalogue of the Private Tombs of Thebes*, Londres, 1913, p. 32. D'après les renseignements qu'il a bien voulu me communiquer, Sir Alan Gardiner redécouvrit la tombe de Kharouef, en compagnie de

Mais ce ne fut qu'en 1943 qu'AHMED FAKHRY entreprit, avec la collaboration de ZAKARIA GONEIM l'exploration systématique de la tombe, pour le compte du Service des Antiquités. Il eut à cœur de dégager dans sa totalité la paroi qui portait la figuration déjà connue, et mit à jour un second tableau qui se rapportait à la célébration du premier *ḥb-sd* d'Aménophis III. Il eut le grand mérite de livrer sans retard le résultat de ses travaux dans un article, donnant, en plus de la description générale de la tombe, un relevé des inscriptions, sans compter une copie au trait des grandes compositions dont nous venons de parler, copies exécutées avec un grand souci d'exactitude par Mohammed Rifât Nasr Effendi [1]).

En ce qui concerne la paroi située au nord du passage central, c'est-à-dire celle qui porte le tableau de l'érection du *ḏd*, la comparaison entre l'ancien croquis et le relevé de FAKHRY montre que, depuis 1886, le bas-relief a subi de sérieuses mutilations, qui affectent surtout la partie droite de la composition. Du temps d'ERMAN on voyait encore derrière le roi Aménophis III la figure complète de la reine Tiyi, ainsi que le charmant cortège de seize princesses, réparties sur deux registres par groupes de deux [2]). La rangée supérieure a disparu en majeure partie [3]) ; du registre inférieur, il reste le bas des deux premiers groupes, ainsi que le haut de la tête et les pieds du dernier groupe.

Certaines de ces détériorations peuvent être anciennes et sont dues partiellement à des facteurs naturels, tels que les sels, qui ont attaqué la surface de la pierre; mais FAKHRY signale que le mur porte des traces manifestes de mu-

N. de G. Davies, vers 1911. Pour y parvenir, il dut se glisser, à partir de la porte grillagée de la tombe nº 189, par une série d'autres tombes, avant d'atteindre la paroi décorée du tombeau de Kharouef. On pourra se rendre compte de cet imbroglio de tombes, incrustées dans celle de Kharouef en consultant le plan au 1:1.000e du *Survey of Egypt* revisé en 1924 (Sheet D-5), où les numéros des tombes 189 à 196 sont donnés globalement. N. de G. DAVIES a découvert également la partie antérieure du complexe de Kharouef, dont il donne la description dans son article *Akhenaten at Thebes*, dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. IX (1923), pp. 134-136 et pl. XXII, 1.

[1]) A. FAKHRY, *A note on the Tomb of Kheruef at Thebes*, dans *Annales du Service des Antiquités*, t. XLII (1943), pp. 447-508, pls. XXXIX-XL. Les planches suivantes (XLI-LII) reproduisent des détails en photographie.

[2]) Le dessin d'ERMAN ne montre chaque fois qu'une jeune fille; mais le commentaire de BRUGSCH indique qu'il y en avait deux en réalité (*Thesaurus* V, p. 1191, nos 6-13).

[3]) Sauf le dernier groupe qui, comme le fait remarquer FAKHRY (*op. cit.*, p. 479), a sans doute été négligé par les déprédateurs par ce qu'il était resté inachevé.

tilations plus brutales dues à la main de l'homme [1]). Certain de ces éclatements de pierre semblent même assez frais et montrent que les déprédateurs indigènes ont dû passer par là il y a peu d'années [2]).

Mais nous avons maintenant la preuve que le tombeau de Kharouef a été exploité depuis une date plus ancienne et que, si les égyptologues avaient pour ainsi dire perdu la trace du tombeau nº 192, les indigènes en quête de beaux morceaux à vendre connaissaient parfaitement son emplacement. Car le Musée de Berlin possède, au moins depuis 1921 [3]), un fragment de bas-relief en calcaire, haut de 40 centimètres, que son style seul permettrait déjà de dater du règne d'Aménophis III, et qui vient compléter très heureusement une des lacunes que présente actuellement le tableau. Il s'agit de la partie supérieure du groupe de deux princesses figurant en tête de la zône du bas (v. pl. XXXVI, 1). Le morceau semble avoir été régularisé sur trois de ses côtés ; mais par bonheur la bordure inférieure, qui forme une légère diagonale, est restée dans son état primitif, et vient s'adapter exactement à la cassure que présente en cet endroit la paroi mutilée [4]). De la sorte se trouve reconstitué l'un au moins de ces groupes de princesses, qui comptent parmi les morceaux les plus délicieux de ce tableau célèbre dont on ne peut se lasser d'admirer l'élégance de style et la souplesse de facture.

Le fragment porte encore une partie de la légende qui vient confirmer l'identité des deux jeunes filles avec les « enfants (royaux) » [5]). Cette même

[1]) Elles se voient clairement sur les photographies de l'Oriental Institute de Chicago que nous avons pu consulter. Ces excellentes photographies ont été exécutées par Charles Nims à la demande de Zakaria Goneim en vue de la publication que celui-ci prépare de la tombe de Kharouef (cfr FAKHRY, *op. cit.*, p. 449, n. 1 et p. 454).

[2]) FAKHRY, *op. cit.*, p. 450.

[3]) C'est la date à laquelle le fragment est publié pour la première fois, à notre connaissance, notamment dans C. SACHS, *Die Musikinstrumente des alten Aegyptens* (*Staatliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung*, Bd. III), Berlin 1921, Abb. 23, p. 29, avec la légende: « Zwei Prinzessinnen mit Sinnbildern in der Form des Naossistrums. Reliefbruchstück des N. R. (Zeit Amenophis' III.) Berlin, 18526 ». Cette référence nous a été aimablement fournie par Miss Moss. Le fragment figure également dans F. SCHUBART, *Von der Flügelsonne zum Halbmond, Aegyptens Geschichte bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1926, Tafel 27.

[4]) La figure dont nous faisons accompagner notre article (pl. XXXVI 2), montre ce raccord d'une manière évidente. Notre dessin, calqué sur la pl. XXXIX des *Annales du Service des Antiquités*, t. XLII, indique le tracé des cassures d'après la photographie de l'Oriental Institute de Chicago, et montre l'emplacement du fragment de Berlin.

[5]) G. ROEDER, *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, II. Bd., Leipzig, 1924, p. 115, Nr. 18526, avec la mention : « Relief aus Theben, Kalkstein, H. 40 cm. ».

indication se lit également à la place correspondante au dessus du premier groupe de la rangée supérieure.

Les princesses s'associent à la cérémonie constituant le sujet central de toute la composition (l'érection du pilier *ḏd* par le roi), en agitant chacune le sistre *sḫm* [1]) qu'elles tiennent de la main droite. Le geste complémentaire devrait consister à présenter la *mni·t* : en effet, dans le chant qu'elles entonnent, et dont le texte était inscrit au dessus des groupes, on pouvait encore lire du temps d'ERMAN : « A ton *ka* les sistres (*sšš·t*) ; à ta belle face les *mni·t* et les *sḫm* » [2]). Mais ici elles tiennent simplement de la main gauche le collier muni de son contrepoids, en une attitude fréquente dans ce genre de représentations [3]). Pour l'époque d'Aménophis III, nous nous contenterons de mentionner le tableau du tombeau de Ramose [4]), d'un style très proche de celui du n° 192, où les trois filles du vizir honorent leurs parents en exécutant un geste fort semblable. La première, qui vient en tête du groupe, présente la *mni·t* à son père, tandis que les deux suivantes agitent leur sistre, qui, cette fois-ci est le sistre arqué (*sšš·t*), dont les tringles horizontales supportent des rondelles mobiles.

La coiffure assez monumentale dont s'orne la tête de nos deux princesses mérite aussi de retenir l'attention. Bien que la figuration ne montre qu'un des côtés de la tête, nous devons sans doute nous imaginer les tresses de cheveux ramenées en une longue natte sur une des oreilles. C'est du moins là

---

[1]) Le dessin d'ERMAN-BRUGSCH est incorrect en ce point : il donne au sistre la forme du *sšš·t* (sistre arqué). Mais dans son commentaire, BRUSCH décrit les sistres comme des *sḫm* (sistre en forme de naos).

[2]) Texte reproduit dans FAKHRY, *op. cit.*, p. 480, d'après BRUGSCH, *op. cit.*, p. 1191.

[3]) La cérémonie elle-même a été étudiée par AL. H. GARDINER, *Notes on the Story of Sinuhe*, Paris, 1916, pp. 100-103. Les chants qui l'accompagnent brodent généralement sur les attributs d'Hathor. Pour une forme tardive de ces chants, voir E. CHASSINAT, *A propos d'un mot incertain*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, tome III (1935), pp. 107-112. Les instruments de musique qui interviennent ici ont été étudiés par C. SACHS, *op. cit.*, *l. c.* et plus récemment par H. HICKMANN, *Instruments de musique* (*Catalogue Général du Musée du Caire*), Le Caire, 1949, p. 78 sqq.

[4]) N. DE G. DAVIES, *The Tomb of the Vizier Ramose* (*Mond Excavations at Thebes*. I), Londres, 1941, p. 20 et pl. XVIII. DAVIES signale (p. 20, n. 1) une série de tombes où la cérémonie apparaît également ; il renvoie spécialement à son mémoire *The Tomb of Puyemrê at Thebes* (*Publications of the Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, Robb de Peyster Tytus Memorial Series*), vol. II, New-York, 1923, pp. 23-24 et pls. LIII-LIV. Des attitudes plus variées figurent chez Rekhmirê, voir N. DE G. DAVIES, *The Tomb of Rekhmirē at Thebes* (*The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition*), New-York, 1943, vol. II, pl. LXX-LXXI.

la disposition qui s'observe dans certaines statues de la même époque, comme, par exemple, la tête de princesse de style « amarnien » conservée au Musée du Louvre [1]), ou la figurine en bois que possède le *Museo Civico* de Bologne [2]).

On notera enfin l'espèce de chapeau haut-de-forme surmontant curieusement la chevelure des princesses. C'est là un élément qui paraît correspondre au *modius* intervenant normalement dans la coiffure des reines du Nouvel Empire et des époques plus récentes, avec cette différence que, dans la figuration qui nous intéresse ici, cette pièce n'est garnie d'aucune décoration, telle que frise d'uraeus ou gorge égyptienne : c'étaient sans doute là des attributs qui ne revenaient qu'à des reines [3]).

Il nous reste à mentionner une particularité matérielle du panneau de la tombe n° 192 dont le fragment de Berlin permettra peut-être de mieux apprécier l'importance. Lorsque FAKHRY et GONEIM dégagèrent cette partie du complexe de Kharouef, ils constatèrent que la surface anciennement exposée du bas-relief était couverte de noir de fumée. On songea d'abord a enlever cette couche de saleté qui déparait ces tableaux ; mais à la réflexion, on se demanda si le noircissement n'était pas ancien et n'attestait pas une pratique rituelle telle que l'allumage des lampes dans la chapelle funéraire lors de certaines fêtes de la nécropole. C'est pourquoi on renonça momentanément à procéder au nettoyage et on laissa les bas-relief dans leur état primitif. Pour s'assurer si le noircissement des murs est antérieur à l'époque contemporaine, il suffira maintenant d'examiner si le fragment de Berlin porte également des traces d'enfumage [4]). S'il en était ainsi nous aurions la preuve que l'ensemble du panneau se trouvait dans cet état depuis une

---

[1]) CH. BOREUX, *Une tête de princesse amarnienne*, dans *Bulletin des musées de France*, t. IX (1907), pp. 66 à 67 ; IDEM, *Une nouvelle tête amarnienne du Musée du Louvre*, dans les *Monuments Piot*, t. XXXVI, Paris, 1938, pp. 1-27 et pl. I ; IDEM, *La sculpture égyptienne au Musée du Louvre*, Paris, s. d., pl. XXX.

[2]) H. FECHHEIMER, *Die Kleinplastik der Aegypter*, Berlin, 1921, pl. 65. Dans le premier exemple, la natte retombe sur le côté droit, qui devait être le côté réglementaire. Mais dans le second, c'est l'inverse.

[3]) G. ROEDER, *Statuen ägyptischer Königinnen im Anschluss an den Torso Amonerdas II. in Sydney untersucht* (*Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft*, 37. Bd., 2. Heft), Leipzig, 1932, pp. 33-35.

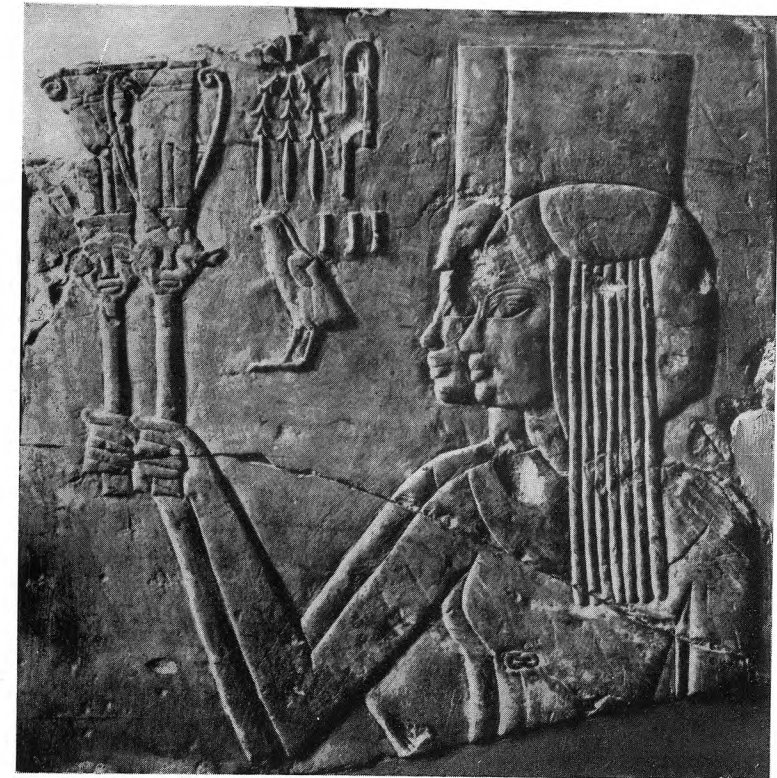
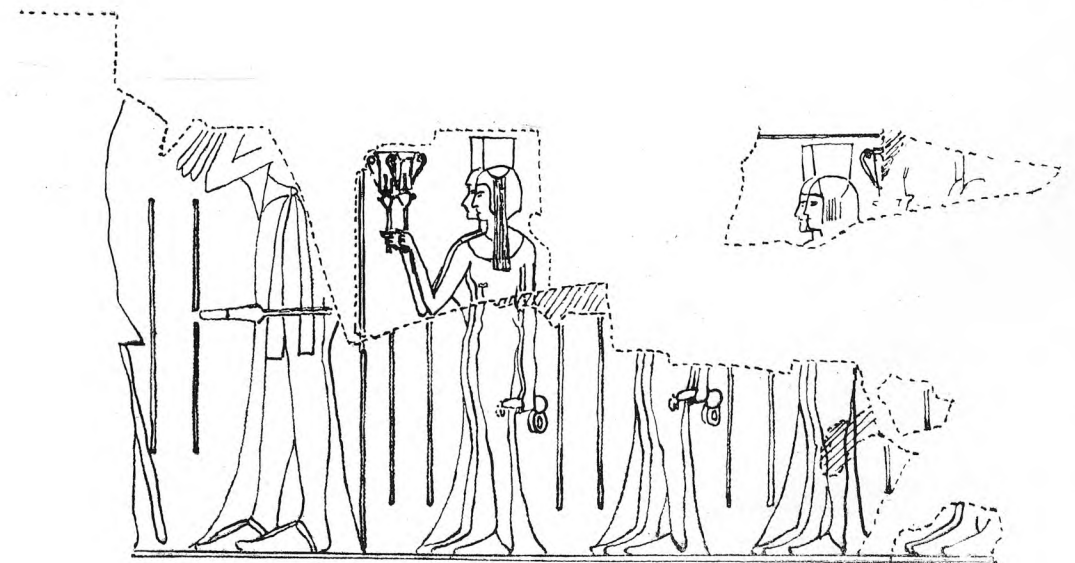
[4]) La couche de noir a évidemment pu être enlevée au moment où la pièce est entrée au musée ; mais dans ce cas les archives ont sans doute gardé la mention de l'état dans lequel le fragment se trouvait originairement. Nous n'avons pas eu le loisir de nous livrer à cette enquête.

période antérieure à la découverte du tombeau au XIX^e siècle et que le noircissement méritait donc d'être pris en considération [1]).

Au moment où le raccordement du fragment de Berlin avec la partie mutilée du tableau s'imposait à notre esprit, nous nous sommes demandé si d'autres que nous n'étaient pas arrivés précédemment à la même constatation et n'en avaient pas déjà fait part dans l'une ou l'autre publication : Miss Moss, à qui nous avons soumis la question, a bien voulu nous donner l'assurance qu'à sa connaissance rien n'avait paru à ce sujet [2]). Mais tandis que nous rédigions cette note, nous avons appris par hasard [3]) que Sir Alan Gardiner, qui connaît si bien la nécropole thébaine pour en avoir inventorié les tombes et pour avoir collaboré si souvent avec N. de G. Davies dans la publication des chapelles funéraires les plus intéressantes, nous avait devancé dans notre identification. Se trouvant en février 1951 à Thèbes, et ayant emporté avec lui une photographie du fragment de Berlin, que lui avait donnée jadis N. de G. Davies, il avait été frappé par l'analogie de style entre ce morceau et les reliefs du tombeau de Kharouef. Lorsqu'il descendit dans le boyau du n. 192, accompagné de A. Mekhitarian, il ne tarda pas à trouver la confirmation du rapprochement auquel il avait songé. Qu'il nous soit donc permis en terminant d'exprimer notre vive gratitude envers l'éminent égyptologue qui a bien voulu se dessaisir en notre faveur, et en faveur des Mélanges Rosellini, de la découverte qu'il avait été le premier à faire et dont l'honneur lui revient en premier lieu.

[1]) L'importance de ce point m'a été signalée par A. Mekhitarian qui a eu l'occasion de visiter la tombe à plusieurs reprises au cours de ces dernières années.

[2]) En janvier 1954.

[3]) De la bouche de A. Mekhitarian.

1. — Le fragment du Musée de Berlin (n° 18526)
(Photo Grantz)

2. — Le fragment de Berlin remis en place dans le tableau mutilé du tombeau de Kherouf

CONSTANT DE WIT

Sur un buste extraordinaire du Musée égyptien de Florence

De passage au Musée de Florence, nous avons eu l'attention attirée par un beau buste de pharaon, dont la pose est tout à fait extraordinaire.

Il s'agit d'un fragment de statue, retaillé en buste. La pièce est en basalte rosé et mesure encore 72,5 cm. de haut. Elle fut acquise dans le commerce des antiquités à Rome (antiquaire : Giuseppe Scalambrini), en 1882, et porte le n. 5625.

Ce qui frappe dans cette statue est le fait que sur le buste bien vertical, la tête et la nuque font un angle accusé vers l'arrière. On dirait que le souverain regarde un avion qui passe. C'est là, on en conviendra, une pose assez inaccoutumée dans la statuaire égyptienne.

Le roi porte un némès orné de larges rayures à la partie supérieure, les deux pans qui pendent sur la poitrine étant couverts de fines raies. Un grand uraeus, aujourd'hui mutilé, dont les enlacements formaient un large « 8 » horizontal, ornait le front du roi.

La pièce a été attribuée à Amenemhat III (?), de la XIIème dynastie, sur la foi d'avis émis par Farina et, lorsqu'on regarde le buste de trois-quarts, il faut avouer que celui-ci a quelque chose de la mâle prestance des monuments dits hyksos, de Tanis.

Toutefois, lorsqu'on se place face au personnage, la première chose qui frappe est ce conventionnel des arcades sourcilières et de tout le haut du visage, qui porte indiscutablement la marque de la Basse Epoque, voire de l'époque ptolémaïque. Ce n'est certainement pas une statue d'Amenemhat III, ni du Moyen Empire.

Le visage et le cou sont modelés avec une habileté consommée. La dépression en dessous de la glande lacrymale et le creux au-dessus des pommettes font songer à l'admirable tête verte de Berlin qui, elle aussi, doit être vue de trois quarts pour être à son avantage. Même la forme de l'oreille semble préfigurer celle du célèbre buste de prêtre.

La rondeur de la partie inférieure de la joue et les commissures des lèvres rappellent le traitement des statues de Basse Epoque (notamment la tête royale — Berlin n. 11864).

Enfin, le buste est nettement copié sur ceux de l'Ancien Empire et est à comparer à ceux de Taharqa (LEGRAIN, *Cat. gén. Caire* III, pl. 10) ou de Mentouemhat (Caire n. 42.236).

La tête verte de Berlin a généralement, depuis von BISSING, été attribuée à l'époque saïte. Le professeur A. W. BYVANCK, de Leyde, est cependant d'avis que cette pièce est beaucoup plus tardive et que des traces d'influences gréco-romaines y sont indéniables (étude à paraître dans *Mnemosyne*) [1].

Il est difficile de situer le buste n. 5625 de Florence. Une chose est certaine : le Moyen Empire est exclu. SCHIAPARELLI avait songé à Horemheb (*Museo archeologico di Firenze — Antichità egizie* (1887), p. 209, pl. II). Effectivement, vu de profil, le buste a quelque chose qui rappelle Tout-ankh-Amon, mais ce n'est là qu'un sentiment fugitif. L'impression d'ensemble que dégage le fragment est tout à fait étrangère à ce qui caractérise l'époque post-amarnienne. Nous connaissons trop peu l'iconographie des Nectanébo, mai c'est à cette période là — fin des dynasties indigènes, début du royaume ptolémaique — que nous songerions.

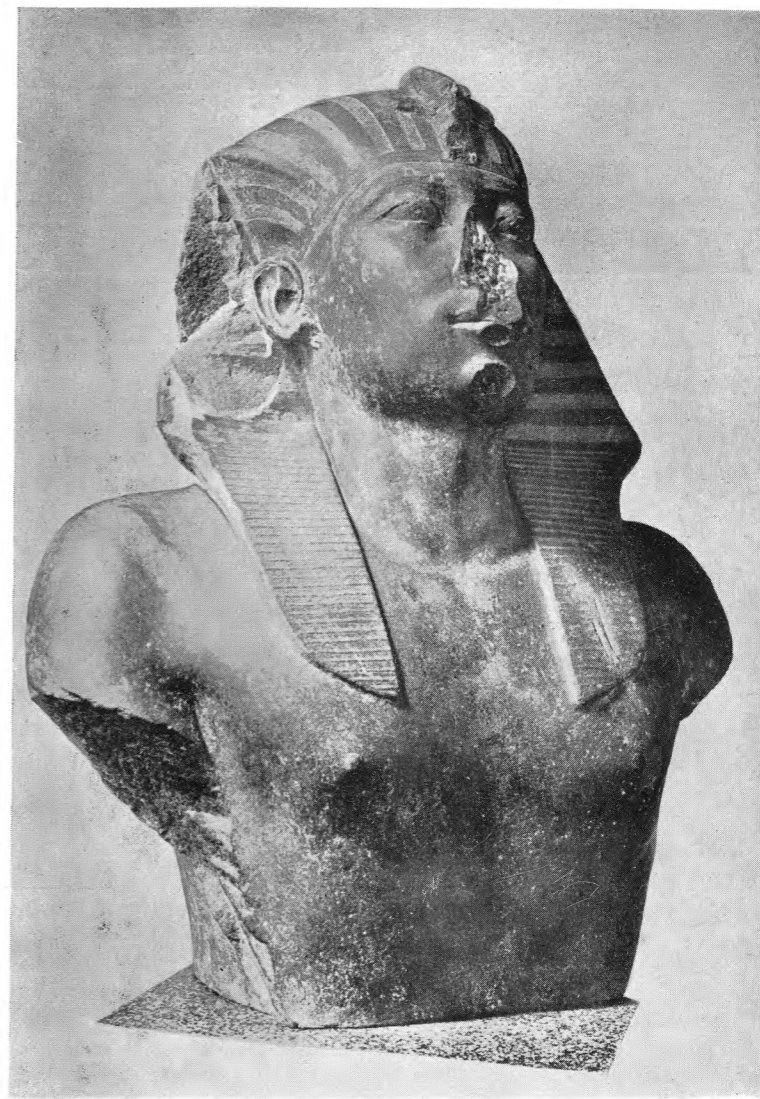
Reste un autre problème à élucider, celui de la pose de la tête. A première vue, on se dit que le roi devait être représenté faisant l'offrande, et l'on est tenté de faire le rapprochement avec les statues de Ramsès II ou d'Osorkon III poussant une barque devant eux. La position de la pointe cylindrique du némès est cependant telle, que l'hypothèse doit être abandonnée. En effet, si on posait la statue de façon que le roi regarde droit devant lui, et que le torse soit légèrement incliné, la pointe postérieure du némès devrait faire un angle beaucoup plus marqué. Les attaches du bras devraient aussi, dans ce cas, avoir une tout autre position. On en vient ainsi à la conclusion que le buste doit bien être vertical. On pourrait alors songer à la pose d'Akhenaten tenant une table d'offrandes, mais avec cette différence, que, pour la première fois, le roi ne regarde pas droit devant lui. Il est vrai que dans une statue agenouillée d'Aménophis II (Caire n. 42073), le souverain a la tête très légèrement relevée ; il n'y a cependant ici aucune comparaison possible avec l'angle que fait la tête du buste de Florence [2].

Nous jugeons donc prudent de ne pas vouloir à tout prix élucider le pourquoi de cette pose, qui semble tout à fait unique dans la sculpture égyptienne, et nous nous bornerons à signaler le fait.

Nous tenons à remercier tout particulièrement M. le Professeur Dr G. BOTTI, de l'obligeance avec laquelle il nous a autorisé à reproduire cette très belle pièce de ses collections.

---

[1]) On verra maintenant B. V. BOTHMER, dans: *BMFA* 49 (Boston 1951), n. 277,69-74.

[2]) Statue de Ramsès II = Caire n. 42142 ; cf. 42144 ; statue d'Osorkon = Caire n. 42197.

Buste de pharaon (N° 5625)
Musée égyptien de Florence
(Photo ALINARI)

W D. VAN WIJNGAARDEN

Ein Torso von Ramses VI.

Die auf den Tod von Ramses III. (1168 v. Chr.) folgende Periode ist in der ägyptischen Geschichte eine Zeit allmählichen Verfalls. Freute das Reich sich in der Zeit von Ramses III. noch einer gewissen Blüte, seine Nachfolger, eine Reihe von neun unbedeutenden Königen, alle wahrscheinlich Söhne von ihm, folgten einander rasch nach und waren nicht imstande, die gesetzmässige Gewalt aufrecht zu erhalten [1]). Obwohl sie alle den Namen « Ramses » führten (Ramses IV. - XII., 1168-1090 v. Chr.) glichen sie bei weitem nicht ihren berühmten Vorgängern und Namensgenossen Ramses II. und III. Unter der Herrschaft dieser Ramessiden ging innerhalb einiger Jahrzehnte die Macht der ägyptischen Könige fast völlig verloren. Es trat ein Zustand völliger Unordnung ein, und während die Macht des Königs mehr und mehr schwand, wurde die Stellung des Hohenpriesters von Amon in Theben stets mächtiger, bis endlich, beim Tode des letzten ägyptischen Königs dieses Geschlechts, Ramses' XII., Heri-hor, der damalige Hohepriester von Amon den letzten Stoss zubrachte, die Dynastie entthronte und sich selbst als König Ober-und Unterägyptens krönte.

Wieweit der Verfall in dieser Ramessidenzeit schon vorgeschritten war, ersieht man deutlich daraus, dass aus dieser Zeit nur sehr wenig Denkmäler ihren Weg zu uns gefunden haben. An das Errichten grosser Bauwerke konnte nicht mehr gedacht werden ; aber auch Kunstwerke kleineren Formats, die dieser Periode mit Sicherheit zugeschrieben werden können, sind selten. Es braucht darum nicht Wunder zu nehmen, dass diese Zeit in den verschiedenen Handbüchern nur sehr flüchtig behandelt wird [2]).

---

[1]) STEINDORFF, *Die Kunst der Aegypter*, 1928, S. 103 : « Seine schwächlichen Nachfolger Ramses IV. - XII. (Ramessiden) kommen mehr und mehr in die Hand der Amonpriester ». SCHAEFER-ANDRAE, *Die Kunst des alten Orients*, 1925, S. 108 : « Die letzten neun Ramessiden sind mehr oder weniger Puppen in den Händen der immer mächtiger gewordenen Amonpriester gewesen ». BREASTED-RANKE, *Geschichte Aegyptens*, 1936, S. 271-277 ; MEYER, *Geschichte des Altertums* II, 1, 1928, S. 604.

[2]) STEINDORFF, *Die Kunst der Aegypter*, 1928, S. 45 und 78 ; SCHARFF in *Handbuch der Archäologie*, Erster Textband, 1939, S. 606 ; BOREUX, *L'art égyptien*, 1926, S. 38 ; MASPÉRO-RUSCH, *Geschichte der Kunst in Aegypten*, 1925, S. 195-196.

Mit Rücksicht hierauf verdient es unsere Aufmerksamkeit, dass diese Periode doch einige sehr gute Bildhauerarbeiten aufzuweisen hat, die gewiss wert sind beschrieben zu werden. Besonders hervorragend sind zwei Statuen von Ramses VI., eine aus grauem Granit (74 cm. hoch), die andere aus grünem Schiefer (92 cm. hoch); beide stammen aus Karnak und werden jetzt im Museum zu Kairo [1]) aufgehoben. Die erste stellt die bekannte Gruppe dar eines Königs in schreitender Haltung, als Sieger, der in der rechten Hand ein Beil hält, während er mit der linken einen gefangenen Libyer dem Gott Amon zuführt; zwischen diesen beiden Figuren bewegt sich ein Löwe. Der König lehnt an einen Pfeiler, worauf ein Geier sich niedergelassen hat, der schützend seine Flügel über den König ausbreitet. Betreffs dieser Gruppe bemerkt LEGRAIN: « Cette statue est fort intéressante, car elle sort entièrement des conventions ordinaires de l'art égyptien. Le sculpteur a cherché à rendre le mouvement et la vie et y a réussi ». Die zweite Statue stellt den König ebenfalls schreitend dar, mit beiden Händen eine auf einem Sockel ruhende Statuette des Gottes Amon haltend; von ihr sagt LEGRAIN: « Au milieu de la décadence de l'art ramesside les statues de Ramses VI sont dignes de remarque. Celle-ci n'est point parfaite en tous points, mais au point de vue conventionnel, c'est presque un chef d'oeuvre. C'est une oeuvre singulière, marquant une étape de l'art égyptien ». Diese Anerkennung der Kunst aus der Zeit von Ramses VI. findet man auch bei anderen Aegyptologen (MASPÉRO, SCHARFF u. a.). Und dies mit Recht, denn der Stil dieser Skulpturen ist oft hervorragend und die Ausführung sehr gut. SCHARFF z. B. sagt darüber: « Wir sehen also, dass sich die Kunst des Neuen Reiches bis weit in die 20. Dynastie hinein auf sehr beachtlicher Höhe gehalten hat » [2]).

Dasselbe kann man auch beobachten bei dem Fragment einer Statue von Ramses VI., welche das Rijksmuseum van Oudheden in Leiden vor einigen Jahren im Kunsthandel erworben hat. Wann und wo diese Figur gefunden worden ist, darüber ist uns nichts bekannt. Es ist eine graue Granitstatue, die ursprünglich den König in schreitender Haltung, an einen viereckigen Pfeiler gelehnt, darstellte; der Kopf und die Beine fehlen jetzt, nur ein kleiner Teil des linken Beines ist noch bewahrt geblieben (Taf. XXXVIII u. XXXIX), in seinen beiden Händen hält er einen runden Stab. Dieses Fragment ist 60 cm.

[1]) *Cat. gen. des antiq. égypt. du musée du Caire*; LEGRAIN, *Statues et statuettes de rois et de particuliers*, Tome second, 1909, no 42152 und 42153, S. 17-20, Taf. XV und XVI; SCHAEFER-ANDRAE, *Die Kunst des alten Orients*, 1925, S. 342, 2; BREASTED-RANKE, *Geschichte Aegyptens*, 1936, Taf. 162, *Rec. de Travaux*, Vol. XXVII, 1905, S. 71.

[2]) In *Handbuch der Archäologie*, Erster Textband, 1939, S. 606.

hoch, die Breite bei den Schultern beträgt 28 cm., der Abstand zwischen Säule und Stab 42 cm.. Der obere Teil der Säule und die Spitze des Stabes sind abgebrochen, sodass nicht mehr zu sehen ist, womit diese gekrönt waren. Auch der Daumen der linken Hand fehlt, während ein Teil des Bartes erhalten geblieben ist. Der König ist bekleidet mit dem grossen, in Falten gelegten Rock mit dreieckigem, vorstehendem Schurz. Um der Statue mehr Festigkeit zu verleihen, hat der Bildhauer den Stein zwischen dem Körper des Königs und dem Stab und zwischen den beiden Armen nicht weggebrochen. Obwohl schwer beschädigt, beweist doch auch dieses Fragment, dass während der 20. Dynastie noch sehr gute Kunstwerke zustande gebracht worden sind; vor allem ist die Ausführung der Arme und Schultern hervorragend.

Vorn auf dem Stab und auf der Hinterseite der Säule kommen hieroglyphische Inschriften vor, die die Titel und den Namen des Königs [1]) enthalten. Die erste lautet: « *nṯr nfr s3 Imn nḏtj k3 n w3ś-t nśwt bjtj nb t3wi Meri-Amon-Re nb m3ʿt* », d. h. « der schöne Gott, Sohn des Amon, Retter, Stier von Theben, König Ober-und Unter-Aegyptens, Herr der beiden Länder, Geliebter des Amon-Re, Herr der Wahrheit » (Taf. XL, Abb. 1, 1); die zweite lautet: « *wśr ḫpš hd ḥfnw ḥr-nub wśr rnptw mj Rʿ itj nb ḥb sd mʿk km.t* », d. h. « Erhaben durch Kraft des Armes (oder durch sein Schlachtschwert), der Hunderttausende besiegt, goldener Horus, kräftig von Jahren wie Rê, König, Herr der sed-Feste, Beschützer Aegyptens » (Taf. XL, Abb. 1, 2).

Sonsthin sind wenig Monumente von Ramses VI. bekannt. LEGRAIN [2]) bezeichnet ihn als « ce souverain obscur ». Eine Liste von Monumenten aus seiner Zeit gibt FLINDERS PETRIE [3]). Das wichtigste unter ihnen ist das Felsengrab des Stadthalters von Nubien, Pennut, in der Nähe von Anibe in Nubien, bei Ibrim, das ganz merkwürdige Darstellungen enthält [4]). Das Rijksmuseum van Oudheden in Leiden hat in seinem Besitz einen Streifen gepressten Leders so wie diese auf den Mumienbinden befestigt wurden, mit einer Abbildung von Ramses VI., der Isis ein Opfer bringt [5]). NAVILLE erwähnt noch einen Oberteil einer Stehfigur aus rotem Granit, mit der Doppelkrone, den unteren Teil einer Sitzfigur aus schwarzem Granit und einen

[1]) Vergl. für die Titel und den Namen dieses Königs auch: LEPSIUS, *Denkmäler* III, 224 d; BUDGE, *The book of the kings of Egypt*, Vol. II, 1908, S. 11-13.

[2]) *Recueil de Travaux* XXVII, 1905, S. 71.

[3]) FLINDERS PETRIE, *A history of Egypt*, Vol. III, S. 172-173.

[4]) BUDGE, *A history of Egypt*, Vol. V, 1902, S. 191; FLINDERS PETRIE, *A history of Egypt*, Vol. III, S. 174; LEPSIUS, *Denkmäler* III, 229-232.

[5]) LEEMANS, *Aeg. Mon.* II, Taf. XXIX, 6.

Sockel einer Statue aus rotem Kalkstein, alle versehen mit dem Namen Ramses VI. und gefunden in Bubastis, weiter eine Platte aus Stein, aus einem Grabe, das in Benha gefunden wurde, stammend, ebenfalls mit dem Namen dieses Königs versehen [1]). Weiter kommt sein Name vor auf einem Obelisk in Karnak, einem der beiden, die dort von Thutmosis I. errichtet wurden und der jetzt noch aufrecht dasteht [2]). Dies lezte scheint darauf zu weisen, dass Ramses VI. in Theben kleine Ausbesserungen an diesem Tempel hat vornehmen lassen, aber wirklich grosse Bauwerke hat er nicht zustande gebracht.

Das grösste Unternehmen seiner Zeit war die Anlage seines Grabes um 1150 v. Chr. in dem Königstal in der Nähe des Grabes von Tutanchamun. Anfangs war es für Ramses V. bestimmt gewesen, aber Ramses VI. eignete sich dies zu und liess es vergrössern. Bei Lepsius trägt es die Nummer 9. Die Wände sind versehen mit Vorstellungen und Texten, grösstenteils entlehnt aus religiösen Werken, die in dieser Periode allgemein beliebt waren: das Buch der Pforte der Unterwelt und Am-Duat. Sehr interessant sind die Sternentafeln, die auf den Wänden vorkommen, sowie die astronomischen Darstellungen, welche sich auf der gewölbten Decke der Sarkophagkammer befinden [3]). In der Nähe dieser Sternentafeln sieht man die Darstellung des Sonnenbootes, das über den Rücken des Aker fährt, dieses Gottes mit den zwei Menschenköpfen, welcher die Verkörperung ist des Durchganges durch die Erde oder unter derselben, in welcher die Sonne abends unterging und morgens aufging [4]). Auch kommen in diesem Grabe einige Porträts des Königs vor, von denen zwei bei Champollion [5]) und eins bei Rosellini [6]) abgebildet sind (Taf. XL, Abb. 2).

Aus Papyrus Mayer B in Liverpool ergibt sich, dass dieses Grab während der Regierung von Ramses IX. erbrochen und geplündert worden war [7]). Wahrscheinlich ist damals auch der Sarkophag des Königs zertrümmert worden. Die Mumie von Ramses VI. ist danach, aus Gründen der Sicherheit

---

1) Naville, *Bubastis*, 1891, S. 46, Taf. XXV A, XXXVIII und XVI; Flinders Petrie, *A history of Egypt*, Vol. III, S. 172-176, Fig. 72.

2) Budge, *A history of Egypt*, Vol. III, 1902, S. 206.

3) Für eine Beschreibung dieses Grabes siehe: Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes*, in *Mémoires de la mission archéologique française au Caire* III, 1, 1889, S. 48-80, Taf. 24-54, und Budge, *A history of Egypt*, Vol. V, 1902, S. 190-193.

4) *Mémoires de la Mission archéologique* III, 1, 1889, Taf. 50.

5) *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, Vol. III, Paris, 1838, Taf. 268, 1-2.

6) *I monumenti dell'Egitto e della Nubia* I, *Mon. storici*, Pisa, 1832. Taf. VIII, 30.

7) Goodwin in ZÄS XII, 1874, S. 62.

in das Grab von Amenhotep II. transportiert worden, welches eines der interessantesten und ältesten Gräber im Königstal ist. Dieses Grab wurde in 1898 von Loret entdeckt; er fand darin die Mumien von Ramses VI. und einigen anderen Königen, welche gleichfalls aus Gründen der Sicherheit aus ihren eigenen Gräbern herausgeholt waren, ebenso wie aus derartigen Gründen die Mumien von Seti I., Ramses II. und anderen Königen nach dem bekannten Aufbewahrungsort in Deir-el-Bahri übergebracht wurden, wo sie im Jahre 1881 entdeckt wurden. Loret traf die Mumie von Ramses VI. an, liegend in einem bemalten, hölzernen Sarkophag des Re, des ersten Propheten von Amon und Tutmosis III. Sowohl der Sarg wie die Mumie sind jetzt im Museum zu Kairo [1]); die Mumie befindet sich in einen derartig schlechten Zustand, dass es noch nicht möglich war sie näher zu untersuchen.

---

1) Maspéro-Quibell, *Guide to the Cairo Museum*, 1903, S. 459.

Rijksmuseum van Oudheden in Leiden - Fragment einer Statue von Ramses VI.

Rijksmuseum van Oudheden in Leiden - Fragment einer Statue von Ramses VI.

Abb. 1 - 1-2

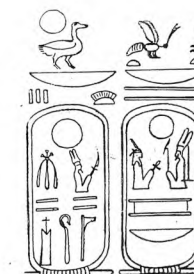



Abb. 2

INDICE

SOMMARIO

INDICE DEGLI STUDI

INDICE DELLE TAVOLE INFRA TESTO

FINITO DI STAMPARE IN PISA

DALLE

INDUSTRIE GRAFICHE V. LISCHI E FIGLI

IL 30 APRILE 1955